

Wolfsohn, Julius
Der einfluss Gazâlî's auf
Chisdai Crescas

B
753
G34W6

PREISGEKRÖNT
MIT DEM JOSEF LEHMANNSCHEN PREIS
DES JÜDISCH-THEOLOGISCHEN
SEMINARS IN BRESLAU

DER EINFLUSS GAZÂLÎ'S
AUF CHISDAI CRESCAS

VON

DR. JULIUS WOLFSOHN

FRANKFURT A. M.
VERLAG VON J. KAUFFMANN
1905



FELDHEIM'S
"The House of the Jewish Book"
96 E. Broadway, N. Y. 2, N. Y.

fom

PREISGEKRÖNT
MIT DEM JOSEF LEHMANNSCHEN PREIS
DES JÜDISCH-THEOLOGISCHEN
SEMINARS IN BRESLAU

DER EINFLUSS GAZÂLÎ'S
AUF CHISDAI CRESCAS

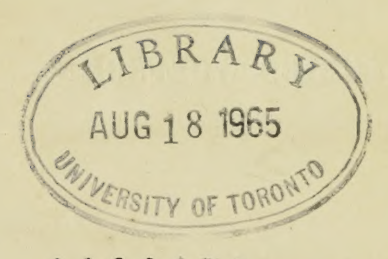
VON

DR. JULIUS WOLFSOHN



FRANKFURT A. M.
VERLAG VON J. KAUFFMANN
1905

B
753
G34W6



1000159

MEINEN TEUREN ELTERN

IN

LIEBE UND VEREHRUNG

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dereinflussgaz00wolf

Einleitung.

Religion und Philosophie sind von Haus aus Gegner, denn ist diese voraussetzungslos, so ist jene dogmatisch, ist die Religion in erster Reihe ein Bedürfnis des Gemütes, so ist die Philosophie ein Erzeugnis des Verstandes. Deshalb konnten diese beiden Schöpfungen des Geistes nicht auf demselben Boden entstehen. Das religiöse Genie konnte nicht zugleich ein philosophisches sein! So ist es verständlich, daß das Judentum neben seinen originellen religiösen Anschauungen keine selbständigen Verstandesreflexionen schuf, das Hellenentum, das aus sich heraus die Philosophie gestaltete, nicht über den Mythenkreis hinaus zu einer wahren Religion kam. Entwickelten sich so diese beiden Strömungen geistigen Lebens getrennt, so konnte der Zeitpunkt einer Berührung nicht ausbleiben.[1] Das Ergebnis dieser Begegnung des Judentums und des Griechentums ist die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie, die in Philo ihren Höhepunkt erreicht hat. Doch diese Synthese zweier so gewaltigen geistigen Leistungen sollte nicht so bedeutsam werden, wie man hätte erwarten können. Denn abgesehen davon, daß die innere Bedeutung dieser Verschmelzung des Judentums mit dem Hellenentum nicht allzu hoch anzuschlagen ist, ist auch ihr historischer Einfluß innerhalb der jüdischen Welt deshalb von sehr geringer Bedeutung gewesen, weil das Judentum, das sich zum ersten Mal vor die Aufgabe gestellt sah, seine

---

[1] Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadja, Einleitung p. 5 ff.

religiösen Anschauungen philosophisch zu rechtfertigen, blindlings den fremden Anschauungskreis ohne kritische Prüfung in seine Ideenwelt hineinzog, um ihn später ebenso schnell wieder auszuscheiden. Ein bei weitem tiefer gehender Einfluß dieser Synthese liegt vielmehr außerhalb des jüdischen Kreises, denn einerseits läßt sich in der „spät griechischen Religionsmetaphysik“ [1] die Nachwirkung dieser Begegnung des Judentums mit dem Griechentum deutlich erkennen, andererseits bildet dieser Einfluß ein wesentlich konstituierendes Moment der christlichen Theologie.[2] — Hatte so die Berührung des Judentums mit dem Hellenentum das philosophische Interesse innerhalb des Judentums nicht nachhaltig zu wecken vermocht, so sollte dieses Verdienst einem anderen Volke vorbehalten bleiben: Den Arabern, die ihrerseits von der griechischen Philosophie befruchtet, dazu berufen waren, ein hervorragendes philosophisches Interesse innerhalb des Judentums zu wecken, das so nachhaltig wirkte, daß die Ausläufer selbst bis in die neuere Philosophie zu verfolgen sind. So verlohnt es sich, mit Rücksicht auf diese weltgeschichtliche Tatsache diesen Einfluß der arabischen Philosophie auf die jüdische näher ins Auge zu fassen.

Innerhalb der jüdischen Religionsphilosophie lassen sich drei Hauptrichtungen unterscheiden, die insgesamt arabischen Einfluß verraten:

1. Die jüdischen Mutakallimûn.
2. Die jüdischen Neuplatoniker.
3. Die jüdischen Aristoteliker.

In erster Linie ist es der Kalâm,[3] der im Judentume zum ersten Male ein religionsphilosophisches System erstehen

---

[1] E. v. Hartmann, Gesch. der Metaphysik Teil I, p. 87 ff.

[2] Überweg-Heinze II. Teil p. 16 ff.

[3] Die Wortbedeutung des Ausdruckes „Kalâm“ (كلام) und „Mutakallim“ (متكلّم) war den Arabern selbst zweifelhaft, denn sie stritten darüber, ob dieser Ausdruck mehr das Sachliche, Inhaltliche, oder das

ließ. Denn der Gaon Saadja b. Josef al Fajjûmi, der mit Recht „der eigentliche Schöpfer der jüdischen Religionsphilosophie“ genannt wird, hat sein religionsphilosophisches Werk „das Buch der Religionslehren und Vernunftsansichten“ [1] in direkter Anlehnung an den Kalâm geschaffen. Daß diese Beeinflussung seitens des Kalâm in erster Reihe von der freieren Richtung, den sogenannten Mutaziliten, ausging und weniger auf die islamitische Orthodoxie der Ascharia zurückzuführen ist, findet darin seine Erklärung, daß die Ascharia sich mehr an die eigenartigen Lehren des Koran hielt, welche den jüdisch religiösen Anschauungen entgegengesetzt sind, während die freiere Richtung der Mutaziliten eher eine Verständigung mit den jüdischen Anschauungen ermöglichte. Der beste Beweis für diesen Einfluß des Kalâm auf Saadja bildet zunächst die Anlage seines Werkes, die sich aufs engste an das Vorbild des Mutazilitischen Kalâm anlehnt.[2] Aber auch sachlich steht Saadjas Werk vollständig unter dem Einfluß des Kalâm. Alle Probleme, die in der Mutazila eine Rolle spielen, sind auch bei Saadja teils unter Zustimmung, teils unter Ablehnung erwähnt. Vor allen Dingen sind es zwei Probleme, in denen sich am deutlichsten die Abhängigkeit des

---

Formelle d. h. die Methode betone. (Schahristânî-Haarbrücker, Religionsparteien etc. Bd. I, p. 26). S. Horovitz will vermutungsweise die Bezeichnung „Mutakallimun“ auf den Begriff „διαλεκτικοί“ zurückführen. „Die Stoiker werden von Sextus Empirikus schlechtweg die Dialektiker genannt, eine Bedeutung, die offenbar von Sextus nicht willkürlich gewählt wurde, sondern im Hinblick auf ihre ganze Methode paßt. Sollte es sich herausstellen, daß der Stoicismus in der ältesten Zeit einen überwiegenden Einfluß ausgeübt, dann könnte vielleicht die Bezeichnung Mutakallimun mit dem Namen διαλεκτικοί zusammenhängen.“ (S. Horovitz, Über den Einfluß des Stoicismus etc. p. 196).

[1] كتاب الامانات والاعتقادات herausgeg. v. Prof. S. Landauer Leiden 1880.

[2] Guttmann, Saadja p. 30, p. 131, Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Literatur p. 5.

jüdischen Denkers vom Kalâm zeigt: Die Attributenlehre[1] und das Problem der Willensfreiheit.[2] Was den ersten Punkt anlangt, so bildet die Behauptung, die sich bei Saadja findet, daß die drei Attribute Gottes: Leben, Macht und Wissen nicht getrennt im Wesen Gottes zu denken sind, sondern nur verschiedene Seiten desselben Begriffes „Gott" ausdrücken, und deshalb die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufgehoben werde, eine Kardinallehre der Mutazilitischen Theologie. Und was das Problem der Willensfreiheit betrifft, so hatten sich ja gerade die Mutaziliten im Gegensatz zu dem Determinismus des Koran zu der Anschauung der Willensfreiheit bekannt, die sie als eine notwendige Konsequenz der Gerechtigkeit Gottes ansahen. Für Saadja, für den im Gegensatz zu dem Kalâm die Lehre von der Willensfreiheit eine von der jüdischen Religion anerkannte Wahrheit bedeutete, war indes die theoretische Begründung dieser Anschauung, sowie die Lösung der Schwierigkeiten, die sich aus der Vereinbarung dieser Lehre mit der göttlichen Allwissenheit ergaben, durch die Argumentationen des mutazilitischen Kalâm vorgezeichnet. — Die vielen andern vom Kalâm beeinflußten jüdischen Religionsphilosophen[3] aufzuzählen, erübrigt sich, nachdem wir in Saadja den Haupttypus eines jüdischen Mutakalim kennen gelernt haben; nur wollen wir noch als ein ganz besonderes Zeichen der nachhaltigen Einwirkung des Kalâm auf das Judentum die Tatsache hervorheben, daß selbst Rabenu Nissim in seiner Einleitung zum Talmud, in der er doch sicherlich keine systematische

---

[1] Guttmann, Saadja p. 93, Kaufmann, Attributenlehre p. 33ff., Schreiner a. a. O. p. 11.

[2] Guttmann, ibid. p. 158ff. Schreiner p. 14ff. L. Knoller, Das Problem der Willensfreiheit etc. p. 24.

[3] cfr. Schreiner, Der Kalâm in der jüd. Literatur, D. Cassel, Das Buch Kusari etc. p. 407, Anmerk. 8, Goldziher, in Revue des Études Juives t. XLVII, p. 41—46, p. 179—186.

Philosophie geben wollte, Anschauungen des Kalâm erwähnt,[1] die eben so allgemein geworden waren, daß sie dem talmudischen Gelehrten gleichsam von selbst in die Feder geflossen sind. —

Dieser Einfluß des Kalâm wurde nun verdrängt durch das Vordringen neuplatonischer Gedanken, die ebenfalls durch Vermittlung der Araber in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt wurden. Die Hauptvertreter des jüdischen Neuplatonismus sind Salomo ibn Gabirol,[2] Bachja ibn Pakuda[3] und Joseph ibn Zaddik.[4] Diese Vermittlung neuplatonischer Gedanken geschah aber nicht durch arabische Übersetzungen neuplatonischer Originalwerke, sondern durch arabische pseudepigraphische Schriften neuplatonischen Inhalts, es sind insbesondere folgende drei, die von nachhaltigstem Einflusse waren:

a. Die Pseudo-Theologie des Aristoteles.[5]

---

[1] Goldziher, l. c. p. 181 ff.

[2] cfr. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe p. 151 ff., Joël, Ibn Gabirol's (Avicebrous) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie p. 4 ff., Guttmann, die Philosophie des Salomo ibn Gabirol p. 40 ff. und Horovitz, die Psychologie der Neuplatoniker. A. — Gabirol p. 79 ff. Letzterer hat im Einzelnen gezeigt, daß Joël's Urteil „Gabirols Mekor Chajim ist nichts als ein Lehrbuch der Neuplatonischen Philosophie" die Abhängigkeit Gabirol's von der neuplatonischen Philosophie überschätzt; cfr. schließlich, Kaufmann „Studien über Ibn Gabirol."

[3] Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda p. 23.

[4] M. Doctor: Die Philosophie des Josef [Ibn] Zaddik, Kaufmann, Studien etc. p. 5, Horovitz, Quellen des Josef ibn Ṣaddik, Cap. II in „der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddik."

[5] Die sogenannte „Theologie des Aristoteles" stellt sich, wie Rose (Deutsche Literaturzeitung 1883, p. 843—846) nachgewiesen hat, als ein Excerpt aus Plotins Enneaden IV—VI heraus. Während nun Rose die Autorschaft des Aristoteles mit Recht als falsch nachwies, fiel er hingegen in den andern Irrtum, die Schrift dem Porphyrius zuzuschreiben. Erst Volkmann (Plotini Enneades, ed. Volkmann II, Einleitung) und besonders Horovitz (Gabirol p. 85 ff.) haben gezeigt, daß diese Annahme eine irrige sei und sind zu folgendem Resultat gekommen: Ein unbekannter Verfasser hat in der Pseudo-Theologie einzelne Stücke

b. Das Liber de causis.[1]

c. Pseudoempedocleische Schriften.[2]

Der Neuplatonismus innerhalb der jüdischen Religionsphilosophie mußte schließlich dem Aristotelismus weichen, dessen Kenntnis den jüdischen Religionsphilosophen wiederum durch die Araber vermittelt wurde. Dieser Aristotelismus hat einen ungemein starken Einfluß auf die ganze jüdische Philosophie ausgeübt, wenn freilich auch die Bemerkung des Maimonides,[3] daß die jüdischen Philosophen in Spanien treue Aristoteliker gewesen seien, über das Ziel hinausschießt. Vor allen Dingen waren es die Aristoteliker Al-Fârâbî und Ibn-Sînâ die auf die Entwicklung der jüdischen Philosophie im aristotelischen Sinne eingewirkt

---

aus den letzten drei Enneaden paraphrasiert und dabei einzelne Stücke des Porphyrius benutzt. Das Buch selbst ist eine bewußte Fälschung entweder des syrischen Übersetzers selbst oder eines Anderen, der seine Schrift dem Syrer als aristotelisch bezeichnete, weil er sie dadurch besser zu verbreiten glaubte.

[1] Bardenhewer (Die speudo-aristotel. Schrift „über das reine Gute“ etc.) hat den arabischen Text, die latein. Übers. und die hebr. Versionen herausgegeben und eingehend über die neuplatonische Grundrichtung des Werkes und dessen Einfluß berichtet.

[2] Diese wurden von dem spanischen Araber Ibn ʿAbdallâh Ibn Masarra aus Cordova, der zwischen 883—931 lebte, in Spanien eingeführt (Munk, Mélanges p. 241 ff., Kaufmann, Studien etc. p. 8 ff.). Die wichtigste dieser pseudoempedokleischen Schriften ist das Buch der „fünf Substanzen“ (Kaufmann, Studien p. 12 ff.).

[3] Munk, Le Guide des Égarés t. I. Chap. LXXI, p. 338: Quant aux Andalousiens de notre communion, ils sont tous attachés aux paroles des philosophes et penchent vers leurs opinions, en tant qu'elles ne sont pas en contradiction avec un article fondamental de la religion; et tu ne trouveras point, qu'ils marchent, sous un rapport quelconque dans les voies des Motécallamin. — Allerdings ist es nicht notwendig, wie Joël es auch tut (Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon p. 10) hier unter „Philosophen“ Aristoteliker zu verstehen, man könnte diese Benennung ebensogut dahin deuten, daß diese andalusischen Juden, im Gegensatze zu den Mutakallimun, Neuplatoniker gewesen seien, was den Tatsachen entsprechen würde.

haben, wofür Ibn-Daud,[1] Maimonides und Gersonides[2] die klassischen Beispiele sind, was uns später noch beschäftigen soll.

Diese drei Richtungen erschöpfen jedoch die arabische und jüdische Philosophie nicht. Es gibt hier wie dort einzelne Persönlichkeiten, die sich keiner dieser Klassen recht einordnen lassen. Eine solche Ausnahmestellung nimmt in der arabischen Philosophie Gazâlî ein, der trotz vieler Berührungspunkte mit dem ascharitischen Kalâm nach mancher Richtung hin eine alleinstehende Persönlichkeit ist; in der jüdischen Religionsphilosophie ist es hinwiederum Chisdai Crescas, der so vereinzelt dasteht. Eigentümlich ist nun, daß wir auch in diesen beiden Denkern, wie bereits von Joël angedeutet worden ist,[3] Parallelerscheinungen vor uns haben, so daß wir also auch hier wiederum von dem Einfluß der arabischen Philosophie auf die jüdische sprechen können. Wie weit dieser Einfluß Gazâlîs auf Crescas sich erstreckt, wollen wir in folgendem untersuchen.

---

[1] Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud p. 14 ff. „Die Benutzung der Schriften des Ibn Sina namentlich ist eine so umfassende, daß gewisse Partien des Emunah Ramah sich geradezu wie ein Kompendium der Ibn Sinaschen Philosophie ausnehmen."

[2] Joël, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon p. 12, 13, Gersonides als Religionsphilosoph p. 1 ff.

[3] M. Joël, Don Chasdai Chreskas religionsphilosophische Lehren p. 2, 3, 14, 16, 34, 80 (Note III).

I.

Der Einfluß Gazâlîs auf Crescas bezüglich der allgemeinen Tendenz.

Der Einfluß, den Gazâlî durch seine Stellungnahme gegenüber der herrschenden Philosophie auf Crescas ausübte, kann nur dann in das rechte Licht gerückt werden, wenn wir zuvor einen Blick auf das Ergebnis der philosophischen Entwicklung werfen, das diesen beiden Denkern vorlag. Nehmen wir das Resultat dieser Untersuchung voraus: die philosophischen Geistesrichtungen, die der Wirksamkeit des Gazâlî und Crescas vorangehen, weisen trotz mannigfacher Verschiedenheiten eine seltsame Ähnlichkeit auf. Denn die Philosophie vor Gazâlî wie die vor Crescas wird von demselben Geiste beherrscht, von dem Geiste des Aristotelismus, wie er innerhalb des Islam in den Systemen des Al-Fârâbî und Ibn-Sînâ, innerhalb der jüdischen Philosophie, in denen des Maimonides und Gersonides in seiner bestimmten Gestaltung zum Ausdruck kommt.

Die arabische Philosophie, die sich neben Al-Kindî, von dem wir nur vereinzelte Schriften kennen,[1] vor allen Dingen in Al-Fârâbî und Ibn-Sînâ verkörpert, lehnt sich aufs engste an Aristoteles an, der ihr als Philosoph κατ' ἐξοχήν galt. Allerdings begegnen wir in den Systemen der arabischen Philosophen einer seltsamen Verschmelzung

[1] Ediert v. Alb. Nagy. Die philosophischen Abhandlungen etc.

des Aristotelismus mit neuplatonischen Gedanken,[1] aber auch für diese Wiederbelebung des Neuplatonismus inner-

---

[1] Die Frage, ob Al-Farabi oder Ibn Sina einen reineren Aristotelismus vertrete, ist bisher falsch beantwortet worden. Denn von allen, die sich bisher mit diesen beiden Philosophen beschäftigt haben, wird es als eine unwidersprechbar feststehende Tatsache hingestellt, daß Ibn Sina den reineren Aristotelismus vertrete, während Al-Farabi seinen Aristotelismus allzusehr mit neuplatonischen Gedanken durchsetzt habe. So urteilen z. B.: Rosin, die Ethik des Maimonides p. 7 u. 8, Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda p. 26, Anmerk. 2, Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt etc. p. 38, Überweg II, p. 231 u. a.

Daß diese allgemein verbreitete Anschauung irrig ist, und vielmehr Al-Farabi einen reineren Aristotelismus vertritt, wollen wir durch vier Beweise zu erhärten versuchen:

1., Al-Farabi spricht Gott jedes Wissen der Welt ab und schreibt ihm nur Selbsterkenntnis zu (Dieterici: Der Musterstaat von Al-Farabi p. 15), während Ibn Sina nur die scientia specialis Gott abspricht, hingegen eine scientia universalis der Welt für Gott einräumt (cfr. in Averroës destr. p. 87 c. 4 u. p. 88 c. 1). Die Anschauung Al-Farabis deckt sich also im Gegensatz zu Ibn Sina mit derjenigen des Aristoteles, der auch nur von der sich selbst denkenden göttlichen Substanz spricht.

2., Ibn Sina spricht von der Möglichkeit einer Vereinigung der menschlichen Seele mit dem tätigen Verstande (De anima c. 10. fol. 34. p. 1) cfr. Munk, Mélanges p. 364. Alfarabi bezeichnet indessen diese Anschauung als eine „alte Weibergeschichte“ הוא מהבלי הזקנות Munk, Mélanges p. 349. Note 3. Also wiederum ein Beweis, daß Al-Farabis Anschauung weniger neuplatonisch gefärbt ist als die Ibn Sinas.

3., Ibn Sina hat eine besondere „oriental. Philosophie“, die stark mit neuplatonischen Gedanken durchsetzt ist; cfr. Mehren: Traités Mystiques etc. Munk, Mélanges p. 359.

4., Schließlich ein indirekter Beweis: Der strenge Aristoteliker Maimonides empfiehlt in seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon (cfr.: Ausgabe seiner „Briefe und Gutachten“ p. 20) mit ganz besonderem Nachdruck die Lektüre des Al-Farabi, dessen Philosophie er als „hochfeines Weizenmehl“ (סלת נקיה) bezeichnet.

Die Tatsache, daß Al-Farabi eine Schrift über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles geschrieben hat (cfr. Dieterici, phil. Abh. p. 1—53), ist kein Gegenbeweis gegen unsere Behauptung, da natürlich entsprechend dem Gesamtcharakter der arabischen Philosophie alle

halb des Islam war einzig und allein die irrtümliche Anschauung bestimmend, Aristoteles selbst habe diese Lehren in sein System verflochten.[1] Denn der Stagirit galt der arabischen Philosophie als Autorität, zu deren philosophischen Anschauungen nichts im Widerspruch stehen könne. Diese Überzeugung tritt besonders stark in der Stellungnahme der arabischen Aristoteliker zu den religiösen Lehren des Islam hervor. Ihr prinzipieller Grundgedanke wurzelt in diesem Punkte in der Überzeugung, daß die Philosophie den Glauben zu rechtfertigen im stande sei,[2] da eine vollkommene Identität von Philosophie und religiöser Lehre bestehe,[3] und alle scheinbaren Widersprüche zwischen der Vernunft und den religiösen Dogmen sich leicht in Einklang bringen ließen.[4] Bei diesem vermeintlichen Ausgleich blieb natürlich die Religion nicht das, was sie war, sondern es mußten viele ihrer Fundamentallehren wegfallen, um die Philosophie zu befriedigen. Darum galten diese arabischen Aristoteliker ihren Gegnern nicht als religiös, sondern vielmehr als die Feinde religiöser Anschauungen. Und in der Tat! Welche verhängnisvolle

---

arabischen Philosophen ihre Anschauungen mit neuplatonischen Gedanken durchsetzt haben (cfr. Munk, Mélanges p. 331 ff.) und hier nur die Frage entschieden werden sollte, wer einen reineren Aristotelismus vertritt, Al-Farabi oder Ibn-Sina.

[1] Die (Pseudo-) Theologie des Aristoteles (cfr. p. 5) galt den arabischen Philosophen als echt.

[2] Avicenna, de definitione et quaesitis fol. 138. p. 1. sq.: Fundatores enim fidei, scilicet prophetae, tradiderunt et docuerunt ex inspiratione divina. Philosophi vero et sapientes post illud, quod audierunt, applicare et adjungere voluerunt discursum demonstrativum et considerationem demonstrativam (Stöckl II p. 25 Note 4).

[3] Avicenna, de divisionibus scientiarum fol. 145 pag. 2: Manifestum est, quod non est aliqua scientiarum, quae comprehendat illa, quae fidei seu legibus divinis adversantur seu repugnant (Stöckl II p. 25 Note 2).

[4] cfr. Mehren, les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam p. 30.

Nachwirkung diese Bestrebungen der Philosophen, künstlich den Aristotelismus in Übereinstimmung mit der Religion zu bringen, auf die Folgezeit ausübten, schildert Gazâlî im beredten Worten in seiner Autobiographie.[1] Es folgte eine Zeit, in der das philosophische Denken sich immer selbstbewußter den religiösen Lehren gegenüberstellte, und eine völlige Entfremdung gegenüber der Religion war die unheilvolle Konsequenz dieser versuchten Vermittlung von philosophischer Anschauung und religiösen Dogmen. Da tritt Gazâlî auf und läßt das Losungswort von der Befreiung der Religion von den Fesseln der Philosophie in seinem Werke „Zusammensturz der Philosophen“ gewaltig durch den gesamten Islam erschallen!

Daß diese geistige Großtat des Gazâlî einen starken Einfluß auf Crescas ausüben mußte, als er Kenntnis von diesem Werke des arabischen Denkers erhielt, ist bei der Gleichartigkeit der Denkweise, die dem Crescas wie dem Gazâlî voranging, nur allzu begreiflich; denn auch in den religionsphilosophischen Bestrebungen des Judentums, die Chasdai überschaute, waren die Lehren des „ersten Philosophen“ die herrschenden geworden, sodaß man mit vollem Recht den Zeitraum, der vor allen Dingen durch die Namen des Maimonides und Gersonides gekennzeichnet wird, als die aristotelische Periode der jüdischen Religionsphilosophie bezeichnet. Maimonides war es vor allen Dingen, der unter dem Einflusse der arabischen Philosophen dem Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie eine dominierende Stellung anwies. Denn der Geist, den sein Hauptwerk „More Nebuchim“ atmet, ist derselbe, wie er uns in den Systemen der arabischen Philosophen entgegengetreten ist. Auch bei ihm finden wir die feste

[1] Al-Munkiḏ min al-dalâl (Befreiung vom Irrtum) in Schmölders Essai etc. p. ٥٣ cfr. auch: Die Mutaziliten als Vorläufer der islam. Dogmatiker und Philosophen v. H. Steiner p. 10 ff.

Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit der Spekulation, welche die Lehren der jüdischen Religion zu rechtfertigen im stande sei, und wenn er auch gezwungen ist, auf Grund seiner religiösen Überzeugung in gewissen Punkten, wie z. B. in der Weltschöpfung von Aristoteles abzuweichen, so begegnet uns auch hier noch der Versuch einer künstlichen Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie.[1] In welcher Weise auch die Kompromißversuche des Maimonides zwischen Philosophie und Religion mit der besonderen Betonung des philosophischen Denkens auf die Folgezeit gewirkt haben, das sehen wir ganz besonders in dem erbitterten Kampfe, den die Anschauungen des Maimonides entfachten.[2] Doch hier ist hervorzuheben, daß die Entwicklungslinie der jüdischen Religionsphilosophie von nun ab in einer anderen Weise verläuft, als die entsprechende Periode der islamitischen Philosophie. Denn der Einfluß des Aristotelismus auf die jüdische Philosophie hat nicht in Maimonides seinen Höhepunkt erreicht, um sodann für immer in dem „Morestreit" in die absteigende Bahn zurückzufallen, nein, die Einwirkung aristotelischer Gedanken sollte noch innerhalb des Judentums einen Kulminationspunkt erreichen, wie er innerhalb der Islam vor Gazâlî nicht erreicht worden ist. Denn der Gefahr eines ausschließlich aristotelischen Einflusses innerhalb des Islam hatte von vornherein der ascharitische Kalâm vorgebeugt, der sich gegen die philosophische Begründungsversuche des Glaubens eines Al-Fârâbî und Ibn-Sînâ wandte,[3] noch ehe in Gazâlî der Mann erstand, der den Vernichtungskampf gegen den Aristotelismus durchführte. Eines solchen gleichsam vorbereitenden systematischen Kampfes gegenüber der herrschenden Philosophie entbehrte die

[1] cfr. Joël, Die Religionsphilosophie des Maimonides p. 65ff.
[2] Grätz, Bd. VII (3. Aufl.) p. 28ff.
[3] W. Spitta, Zur Geschichte etc. p. 67ff.

jüdische Religionsphilosophie vor Crescas, der deshalb — und das ist ganz besonders bei einer Betrachtung des Einflusses Gazâlîs auf Crescas zu betonen — eine bei weitem größere Ausbreitung und tiefer gehende Beeinflussung aristotelischer Lehren innerhalb des Judentums vorfand als Gazâlî innerhalb des Islam. Denn so stark auch die Anfechtungen gegen die maimonideischen Anschauungen innerhalb der religiösen Gemeinschaften waren, innerhalb der philosophischen Welt steigerte sich der Aristotelismus mehr und mehr, bis diese aufsteigende Entwicklung aristotelischen Einflusses ihren Höhepunkt erreichte in den Lehren des Levi ben Gerson[1] und seiner Anhänger. Hatte ja vor Gersonides die arabische Philosophie in Spanien in Ibn-Roschd[2] einen Mann erstehen lassen, der der Fürst der arabischen Aristoteliker genannt zu werden verdient und durch seine unerschütterliche Überzeugung von der unbedingten Wahrheit der Lehren des Stagiriten, dessen Anschauungen er als „exemplar veritatis“[3] bezeichnete, einen so nachhaltigen Einfluß auf Gersonides[4] und dessen Folgezeit ausübte, daß von nun ab die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie eine immer weitergehende Entfaltung der Anschauungen des Aristoteles aufweist, dessen Lehren als zweifellose Gewißheit

---

1 M. Joël, Levi b. Gerson als Religionsphilosoph.

2 Munk, Mélanges p. 418—458.

3 Averr. Prooem. in Aristot. Phys: Aristoteles tres scientias invenit, Logicam, Naturalem, Divinam et nullus error inventus est usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum. Et talem esse unum hominem potius est miraculosum, quam humanum. De anima 1. 3. Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam. — Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quidquid potest sciri (Stöckl II, p. 68 Note 1); cfr. auch, Renan, Averroës et l'Averroësme p. 55.

4 Joël, Levi b. Gerson als Religionsphilosoph p. 3.

gelten. Jede Kritik gegenüber Aristoteles, wie sie noch von Maimonides ausgeübt wurde, galt als verwerflich und wenn ein Widerspruch zwischen religiöser Anschauung und dem philosophischen Ergebnis entstand, so wurde nicht etwa die Philosophie zu Gunsten der Religion, sondern die Religion zu Gunsten der Philosophie modifiziert, wie uns dies z. B. in der kosmogonischen Theorie des Gersonides entgegentritt, was uns später noch beschäftigen soll. Denn die Stellung, die diese Zeitrichtung gegenüber den religiösen Lehren einnimmt, läßt sich am besten durch die Worte des Ibn-Roschd kennzeichnen, der vom islamitischen Standpunkt dasselbe ausspricht, was Gersonides in seiner philosophischen Anschauung vertritt, wenn er sagt:[1] „Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Moslimen positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem in dem Gesetze Enthaltenen führt. Denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen, im Gegenteil sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.“ Dieser Grundsatz wurde natürlich immer so gedeutet, daß die Religion die Opfer zu bringen hat, und nicht die Philosophie. — So tief waren die Gedanken der aristotelischen Philosophie in die Denkweise jener Zeit eingedrungen, deren Hauptvertreter Gersonides ist, und das Joch philosophischer Bevormundung lastete so schwer auf den Männern dieser Epoche, daß es nur ein ganz selbstständiger Geist wagen konnte, es abzuschütteln. Dieser Geist ist Chisdai Crescas und in dieser gewaltigen Leistung, welche die umfassendste Originalität des Denkens erforderte, ist die historische Stellung Chasdais begründet, die ihn, was die Selbständigkeit der Anschauung betrifft, über

[1] In „Philosophie und Theologie des Averroës“ herausgeg. v. J. Müller p. 7 u. 8.

alle Religionsphilosophen, Maimonides nicht ausgenommen, erhebt.

Diese Originalität des Chisdaischen Denkens wird auch nicht getrübt, wenn wir nachweisen, daß der jüdische Denker in seinem Kampfe gegen den Aristotelismus von der destructio philosophorum Gazâlîs beeinflußt worden ist. Denn diese Beeinflussung Chasdais durch Gazâlî reicht, wie wir zeigen werden, fast nie über die allgemeine Tendenz hinaus; denn auch dort, wo diese beiden Denker in einzelnen Punkten in Verbindung gesetzt werden können, sind es fast immer nur die allgemeinen Grundgedanken, die der jüdische Denker seinem Vorbild entlehnt, während er im Einzelnen stets originelle Gedankengänge aufweist.

Was nun zunächst die Grundtendenz des Gazâlîschen und Crescaschen Werkes anlangt, so läuft sie in der Tat auf dasselbe Ziel hinaus, die Herrschaft des Aristotelismus abzuschütteln und den religiösen Glauben wieder auf sich selbst zu stellen. Schon in der Einleitung zu der Tahafut finden wir den Grundgedanken von Gazâlî deutlich ausgesprochen. Er gibt uns zunächst Aufschluß über die historische Begründung seines Werkes. Er habe Männer kennen gelernt, welche geistig ihre Zeitgenossen überragen, sich jedoch durch den Einfluß bestimmter Anschauungen den religiösen Lehren völlig entfremdet hätten.[1] Gazâlî hat natürlich mit diesem Hinweis die Anhänger der

[1] Cela dit, — j'ai vu des hommes, convaincus, qu' ils se distinguent de leurs contemporains et de leurs proches par une plus grande pénétration et une plus grande acuité d' esprit, se séparer de la foule des musulmans et des hommes pieux, mépriser les céremonies de la religion, les divisions de la prière, la crainte du péché, se railler des prescriptions de la loi et de ses limitations, ne pas se tenir dans ses bornes et dans ses liens, mais rejeter toutes ses contraintes à cause de certaines opinions dans lesquelles ils suivent des gens, qui se détournent du sentier de Dieu et s' en écartent à l' excès (In Muséon, Einleit. der Tahafut p. 146, 147).

arabischen Aristoteliker im Auge, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, wenn er sagt, daß die irreligiöse Partei vor allen Dingen durch den blinden Autoritätsglauben an die Lehren von Männern, wie Sokrates, Hippokrates,[1] Plato und Aristoteles zu ihren irrigen Meinungen gekommen seien. Denn diese Philosophen seien es ja gewesen, die trotz ihrer hervorragenden Begabung und ihrer großen Verdienste auf mathematischem, logischem, physischem und metaphysischem Gebiete die religiösen Lehren für eitlen Trug gehalten hätten. Diese dem religiösen Bewußtsein entgegengesetzten Anschauungen hätten auf die arabischen Philosophen einen so bestimmenden Einfluß ausgeübt, daß sie sie zu ihrer Grundüberzeugung machten und alle Lehren des Islam bewußt verleugneten.[2] — Wenn auch das eben von Gazâlî Gesagte seinem vollen Umfange nach nicht stimmt, so ist es doch zu erklären aus dem früher Dargestellten und dem Eifer der Gazâlîschen Polemik. — Als ich diese traurigen Folgen sah, „da begann ich“ so fährt Gazâlî wörtlich fort[3] „dieses Buch aufzusetzen, um den alten Philosophen nachzuweisen, wie ihre Meinungen zusammenstürzen und ihre Voraussetzungen bezüglich der Theologie sich widersprechen, zugleich um die niedrigen und schändlichen Teile ihrer Lehren zu enthüllen, welche mit richtigem Namen genannt, ein Gegenstand des Spottes und eine Strafe für vernünftige Leute sind, ich meine die Meinungen und Ansichten, in welchen sie sich von der großen Masse der Gläubigen unterscheiden.“ Gazâlî hofft durch diesen Nachweis der Haltlosigkeit der philosophischen Anschauungen der Unsicherheit, die sich durch diese Lehren

---

[1] Der in diesem Zusammenhange auffallende Name Hippocrates „verdankt der Namensähnlichkeit und Verwechslung mit Socrates seinen Platz.“ Steinschneider, Die hebr. Übesetzungen des Mittelalters etc. § 185.

[2] Einleitung der Tahafut cfr. Muséon. p. 147 u. 148.

[3] Einleitung der Tahafut, in Muséon. p. 148. Z. 15 ff.

der Geister bemächtigt hat, mit einem Schlage ein Ende zu bereiten.

Auch Chisdai Crescas giebt dieser Grundtendenz seines Werkes in der Einleitung klaren und bestimmten Ausdruck. Nachdem er in längerer Erörterung auseinandergesetzt hat, inwiefern dieses Werk „Or Adonai“ eine Vorstufe seines talmudischen Werkes sein solle, kommt er auf den Schwerpunkt dieses Buches zu sprechen. „Viele der Söhne unseres Volkes“, sagt Crescas wörtlich,[1] „haben sich erhoben, um die Vision und die Worte der Prophezeiungen, die verschlossen und versiegelt sind, durch Träumereien, Nichtigkeiten und Ausgeburten der Fremde zu stützen, sodaß sogar diejenigen, die zu unseren größten Weisen gehörten, ihren Worten folgten, mit ihren Reden sich schmückten und mit ihren Beweisen sich ausrüsteten, und an ihrer Spitze steht der große Meister Mose Maimonides, der trotz seines großen Verstandes, seiner außerordentlich umfassenden Kenntnis des Talmuds und seines hehren Geistes, durch ein tiefes Erforschen der Bücher der Philosophen sich von ihren Aussprüchen anlocken und sich verleiten ließ, in seinem Buche More Nebuchim aus ihren schwachen Voraussetzungen Säulen und Grundlagen für die Geheimnisse der Thora zu machen.“ Vollends aber hätten die Nachfolger des Maimonides, welche die Grundgedanken seines Systems in dieser Richtung weiter entwickeln wollten, dasselbe so entstellt und so falsch beurteilt, daß die größte Verwirrung entstanden sei. Die Erklärung für die Ausbreitung aristotelischer Denkweise sei aber ausschließlich darin zu suchen,[2] daß bisher es keiner gewagt habe, gegen die Beweise des

[1] Or Adonai, Einleitung, Wiener Edition p. 2^b Z. 12ff.

[2] ושרש דבר כי לא נמצא עד עתה חולק במופתי היונים אשר החשיך עיני ישראל בזמנינו זה על כן ראיתי אני אשר נפקחו עיני [מעט] במלאכה ההיא להעלות על ספר השרשים והפנות אשר עלהן תשען התורה בכללה והקטבים אשר עליהם תסוב מבלתי נשוא פנים רק לאמת׃

Aristoteles, der „die Augen Israels verdunkelt habe," anzukämpfen. Deshalb will es Crescas auf Grund seiner philosophischen Schulung unternehmen, im Gegensatz zu der aristotelischen Begründung der Glaubenssätze, die Eckpfeiler der Schrift aufzubauen, nur von dem einen Wunsche beseelt, die Wahrheit zu fördern und geleitet von dem Satze des Talmud, daß dort, wo die Entweihung Gottes zu befürchten sei, die Ehrerbietung gegenüber dem Lehrer aufhört.[1]

Dieser gemeinsame prinzipielle Standpunkt, der von Gazâlî und Crescas klar und bestimmt in den Einleitungen ihrer Werke betont wird, spiegelt sich nun vor allen Dingen dort wieder, wo beide Denker es unternehmen, die Lehren der Philosophen, die trotz aller Kompromißversuche in offenbarem Widerspruche zu den religiösen Anschauungen stehen, zu bekämpfen. Denn das tiefe religiöse Empfinden, das diesen beiden Persönlichkeiten eignet, mußte sich naturgemäß in erster Reihe solchen philosophischen Lehren gegenüber geltend machen, die der Religion entgegengesetzte Gedanken enthalten. Auch in der Bekämpfung dieser Anschauungen bildet Gazâlî für Crescas das Vorbild, aber auch hier bleibt es unbestritten, daß Chisdai hauptsächlich in der allgemeinen Tendenz von dem arabischen Denker angeregt worden ist, daß er ihm aber fast nie bis ins Einzelne hinein folgt.

Gazâlîs Opposition richtet sich vor allen Dingen gegen folgende drei Fundamentallehren[2] der arabischen Aristoteliker:

1. Gegen die Annahme, daß die Welt unentstanden und unvergänglich sei.

---

[1] Or Adonai, l. c. שהשורש אצלנו במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב: (Talmud babli Synhedrin 82[a]).

[2] cfr. A. Schmölders, essai etc. p. 36—37, Simon Duran, „Kritik des Islam" im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums" p. 16. T. Boer, Die Widersprüche der Philosophen etc. p. 97.

2. Gegen die Behauptung, daß Gott kein spezielles Wissen besitze.

3. Gegen die Leugnung leiblicher Auferstehung und Belohnung.

Die erste Frage behandelt Gazâlî ausführlich in der ersten und zweiten Disputatio seiner Tahafut.[1] Hier, in seiner Polemik gegen die philosophische Anschauung von der Anfangslosigkeit der Welt, tritt uns besonders die Stärke seiner Argumentation und die dialektische Gewandtheit Gazâlîs entgegen, mit der er es versteht, den Schwächen der Philosophen nachzuspüren, sie schonungslos aufzudecken und dadurch indirekt das religiöse Dogma von der Weltschöpfung zu erhärten.

Die Ausführung des zweiten Gedankens richtet sich vor allen Dingen gegen Ibn-Sînâ, der im Gegensatz zu den übrigen Philosophen, die Gott nur Selbsterkenntnis zugesprochen haben, über dieselben insofern hinausging, als er dem göttlichen Wesen allgemeines Wissen der Dinge zuerkannte.[2] Der Standpunkt des Ibn-Sînâ wurde vor

---

[1] In Averr. destr. destr. disputatio prima: De narratione rationum Philosophorum circa antiquitatem mundi et earum destructionibus p. 15 c. 1 bis p. 38 c. 1, im Muséon p. 274—308, disputatio secunda: de destructione sermonis eorum de aeternitate mundi et temporis et motus, in Averr. destr. destr. p. 38 c. 1. — p. 44 c. 1 im Muséon p. 400—408 (unvollendet). cfr.: T. Boer: Die Widersprüche der Philosophen etc. p. 7—35, Worms: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt etc. p. 56 ff., Carra de Vaux, Gazali p. 62 ff.

[2] In Averr. destr. destr. p. 87. c. 4 ff.: Et iam contradicit in hoc Avicenna aliis philosophis, qui opinantur, quod ipse non scit nisi se ipsum ad cautelam consecutionis pluralitatis . . . quoniam pudet ipsum dicere, quod Deus non scit aliquid in hoc seculo et in alio, sed scit seipsum tantum et bene scit aliud et scit etiam se et aliud . . . p. 112 c. 2: et iam conveniunt in hoc. Nam, qui opinatur ex eis, quod ipse non scit nisi seipsum, non latet hoc esse ex opinione eius et qui opinatur, quod ipse scit aliud et est id, quod elegit Avicenna, existimavit, quod ipse scit res scientia universali, quae non ingreditur sub tempore et non distinguitur in praeteritum, futurum et praesens et cum hoc

allen Dingen durch die Argumentation gestützt, die Kenntnis der zeitlich und räumlich differenzierten Dinge involviere in Gott eine Vielheit und Veränderung, die im Widerspruch zu seiner absoluten Einheit stehen würde.[1] Gazâlî hält die Meinung, daß die Veränderung der Dinge eine Veränderung des erkennenden Subjekts zur Folge haben müsse, für völlig unrichtig. Wenn schon der Mensch, sagt er, der irgend ein Ereignis vorherwisse, durch das Eintreffen desselben keine Veränderung der Erkenntnis erfahre,[2] wie soll da Gottes Erkenntnis trotz der verschiedenartigsten Veränderung der Dinge in ihrem Wesen geändert werden.[3] Allerdings erkläre sich diese Auffassung des göttlichen Wissens auf Grund ihrer Lehre von der Ewigkeit der Welt. Denn unter der Voraussetzung, daß die Welt nicht Gottes freiem Willen ihre Existenz verdankt, sondern sich die Schöpfung der Dinge naturnotwendig, wie das Licht aus der Sonne, unabhängig von allem göttlichen Erkennen vollzogen habe, verliere natürlich das göttliche Wissen jede Bedeutung für die Philosophen.[4]

---

existimavit, quod non deficit scientia eius pondus grani in coelo et in terra, quoniam scit particularia aliqua specie.

[1] In Averr. destr. destr. p. 112. c. 4. . . . et omne, in cuius scientia necesse est relatione ad tempus, non potest considerari, quod id sciat, quoniam causat mutationem et hoc est ei, quod dividitur tempore et sic est opinio eorum in eo, quod dividitur materia et loco ut sunt individua hominum et animalium, quoniam dicunt, quod non scit accidentia Socratis, Platonis et Hippocratis: sed scit hominem absolute scientia universali.

[2] In Averr. destr. destr. p. 113. c. 4.

[3] In Averr. destr. destr. p. 113. c. 3: Dubitatio autem est dupliciter, primo ut dicatur eis, quare negatis dicenti, quod Deus gloriosus habet eandem scientiam de esse ecclipsis in hora tali et haec scientia, antequam sit, est scientia, quae futura est et est eadem apud esse scientia inesse est eadem post apparentiam scientiae in fine. et hae mutationes invertuntur ad relationes, quae non faciunt permutationem in substantia scientiae nec facient mutationem in substantia scientis.

[4] In Averr. destr. destr. p. 108. c. 2: Et apud vos est, quod Deus

Schließlich richtet sich Gazâlîs Polemik in der letzten, der 20. Disputatio,[1] gegen die Anschauung der Philosophen, daß die im Koran aufgestellten Lehren über Auferstehung, Lohn und Strafe nur allegorischen Sinn hätten.

In gleicher Weise sehen wir nun auch Crescas aufs eifrigste bemüht, vor allen Dingen solche Lehren zu bekämpfen, die im Widerspruch zur jüdischen Religion stehen. Es ist hier zunächst die Auffassung des Gersonides über das Wissen Gottes, wie er sie in seinem Werke „Milchamoth Adonai"[2] niedergelegt hat, die im offenbaren Gegensatz zu der religiösen Anschauung des Judentums steht. Denn die jüdische Lehre verlangt ebenso, wie es dann in der Religion des Islam zum Ausdruck kam, daß Gott ein spezielles Wissen aller Dinge besitze,[3] während Gersonides dem göttlichen Wesen gleich Ibn-Sînâ nur die allgemeine Kenntnis der Dinge zugesprochen hatte. Maimonides war diesem der Religion widersprechenden Gedanken dadurch entgangen, daß er,[4] wie wir dies auch bei Ibn-Rochd[5]

---

gloriosus fecit mundum via consecutionis ab eo naturaliter et necessitate, non autem via voluntatis et elevationis: sed consecutum est totum a substantia eius, ut consequitur lumen a sole et quemadmodum sol non potest evitare lumen, nec ignis evitare calefactionem, sic non potest primum evitare operationes suas, quod absit et haec species, licet admiserimus, appellare eam operationem, non determinat tamen agenti scientiam omnino.

[1] In Averr. destr. destr. p. 145 c. 1: De dicto eorum, quod non sit falsum, quod animae revertantur amplius in corporibus. Die Ausführungen Gazâlîs fehlen in dieser lat. Ausgabe; in Averr. destr. destr. in Aristotelis opera Venet. 1552 fehlen sie gleichfalls. Im arabischen Texte ٨٤—٩١. cfr. I. Boer: Die Widersprüche der Philosophie etc. p. 91 ff.

[2] Abschn. III Cap. 3 ff.

[3] cfr. Die Darstellung dieser Anschauung im „Or Adonai" Tractat II Abschn. I. Cap. I.

[4] cfr. More Nebuchim III, 20. 21.

[5] In Averr. destr. destr. p. 116. c. 1. et hoc profecto est falsum, scilicet, ut sit scientia eius, sicut scientia nostra. nam scientia nostra est causata ab entibus, scientia vero eius est causa eorum. et impossi-

ausgesprochen finden, das göttliche Wissen im Gegensatz zu dem menschlichen Wissen als ein apriorisches auffaßte, denn von diesem Gesichtspunkte aus war es leicht vorstellbar, daß Gottes Wissen durch die apriorische Erkenntnis, daß er die Ursache von allem ist, „alles aus dieser Ursache stammende einzelne" erkenne. Diese Auffassung des göttlichen Wissens konnte Gersonides vor allen Dingen deshalb nicht teilen, weil sie seiner Schöpfungstheorie vollkommen widersprochen hätte. Denn Gersonides hatte in seiner Kosmogonie — und das ist der zweite Punkt, wo sich sein System im schroffen Widerspruch zu der jüdischen Religion befindet — den kühnen Gedanken ausgesprochen, daß Gott nur die Formen spende, die Materie aber ewige Existenz besitze, wie dies Crescas mit bewundernswürdiger Objektivität referierend darlegt.[1] Auf Grund dieser Voraussetzung folgte als strikte Konsequenz die Anschauung, daß Gottes Wissen nur die allgemeinen Formen der Dinge erfasse, keine Kenntnis aber von den einzelnen materiell differenzierten Dingen besitze.

Ebenso wendet sich Crescas gegen die Umdeutung der Unsterblichkeitslehre, wie sie von Seiten der aristotelischen Religionsphilosophen in intellektualistischem Sinne vorgenommen wurde. Für ihn ist die Unsterblichkeit nicht ein Gut, das durch Erkenntnis gewonnen wird,[2] sondern das

---

bile est, ut sit scientia antiqua, prout est scientia innovata, et qui credit hoc ponit profecto Deum gloriosum hominem aeternum: hominem vero Deum generabilem et corruptibilem, demum iam declaratum est superius, quod dispositio in scientia Primi est opposita dispositioni scientiae humanae, scilicet quod scientia eius est agens entium, non autem, quod entia agant scientiam eius. (cfr. Munk, le Guide des Égarés t. III p. 157 Note 3, Joël, Gersonides als Religionsphilosoph p. 56 Note 1).

[1] Or Adonai Tractat III Abschn. I Cap. III.

[2] Diese Auffassung vertrat Maimonides. Seine Anschauung faßt Crescas referierend dahin zusammen: Die Substantialität der Seele ist nicht bei der Geburt des Menschen vorhanden, sondern wird erst im

im Wesen der Seele begründet liegt, und darum einem jeden zu Teil wird, so wie die überkommene Religion es lehrt. Denn während nach Maimonides nur der erworbne Verstand unsterblich ist, ist nach Crescas das Substrat des Geistes selbst unsterblich.[1]

Die gemeinsame Tendenz Gazâlîs und Chisdais erreicht jedoch ihre schärfste Ausprägung, wenn sie in ihrem Kampfe gegen die Herrschaft der Philosophie sogar die Lehren angreifen, die vom Standpunkt der Philosophie zu Gunsten der Religion vorgebracht wurden. Denn die tiefeingewurzelte Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit des philosophischen Denkens hatte ja, wie wir bereits hervorgehoben haben, bei den arabischen und jüdischen Aristotelikern die Anschauung gezeitigt, daß alle religiösen Lehren philosophisch begründet werden können, wodurch die Religion

---

Leben durch Erkenntnis neu erworben. Diese erworbne Vernunft (שכל נקנה) ist unsterblich, obwohl sie neu und nicht ursprünglich ist, während die hylische Vernunft als eine körperliche Kraft oder Anlage zu betrachten ist, die mit dem Körper zu Grunde geht. cfr. Or Adonai Tractat II, Abschn. VI. Cap. I. Wiener Ed. p. 52[b] cfr. auch More Nebuchim II Cap. 27, Schmiedel, Studien etc. p. 151 ff. Welche Schwierigkeiten diese Lehre vom „erworbnen Verstande" in sich birgt, sucht Crescas vom religiösen und philosophischen Gesichtspunkte aus darzulegen. Um eins dieser Argumente anzuziehen, so führt Crescas aus: Die Philosophen setzen voraus, daß der erworbne Verstand völlig von dem hylischen getrennt ist, also keine Materie als Substrat hat oder etwas, woraus er entstanden ist, andererseits wird er aber als neuerstanden poniert, als wäre dies ein Entstehen ex nihilo, was im Bereich des Naturgeschehens unmöglich ist. (Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 53[a]). Nur ein Notbehelf sei diese Lehre vom erworbnen Verstande, um die Fortdauer der Seele zu rechtfertigen, „aber", so schließt Crescas wörtlich diese Auseinandersetzung, „es haben sich zu dieser Anschauung Männer verleiten lassen, die zu unserer Glaubensgemeinschaft gehören, ohne daß sie es empfanden, wie sie dadurch die Mauern der Lehre zerstörten und ihre Zäune niederrissen, abgesehen davon, daß diese Anschauung philosophisch keinen Halt hat." (Or Adonai l. c. Wiener Edit. p. 53[b]).

[1] Or Adonai l. c. Wiener Edit. p. 53[b] ff.

naturgemäß ihre selbständige Bedeutung verlieren mußte. Gegen diese Überschätzung demonstrativer Erkenntnis wendet sich vor allen Dingen die Gazâlîsche und Crescassche Polemik.

So bekämpft Crescas die Beweise, die Maimonides auf Grund Aristotelischer Prämissen für das Dasein, die Einheit und die Unkörperlichkeit Gottes erbringen wollte. Wurden doch diese aristotelischen Voraussetzungen von Maimonides so hoch bewertet, daß er sie apriori als absolute Wahrheit anerkannte[1] und auf ihnen die Beweise für die drei Fundamentallehren des Judentums aufbaute. Darum polemisiert Crescas vor allen Dingen gegen diese aristotelischen Prämissen,[2] denn „die Wurzeln der Verwirrung“ seien, wie Crescas bereits in der Einleitung bemerkt, darin zu suchen, daß „diese Voraussetzungen des Griechen“ für die wahren Grundlagen des Glaubens gehalten wurden.[3]

Dieselbe Tendenz sehen wir nun auch schon bei Gazâlî vertreten. Alle Beweise, welche die Philosophen für die Existenz,[4]

---

[1] Le Guide des Égarés, Munk t. II Introduction: Les propositions dont on a besoin pour établir l'existence de Dieu et pour démontrer qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps et qu'il est un [que son nom soit glorifié!] sont au nombre de vingt-cinq, qui, généralement démonstrées, ne renferment rien de douteux; — car déjà Aristote et les péripatéticiens qui lui ont succédé ont abordé la démonstration de chacune d'elles. —

[2] Or Adonai Tractat I Abschn. 2. Wiener Ed. p. 14^{a} ff.

[3] Or Adonai, Einleitung, Wiener Ed. p. 2^{b}: ולהיות יסוד הטעות והמבוכה ההשען בדברי היוני ובמופתים שחשב ראיתי להעיר על שקרות מופתיו וזיוף טענותיו גם במה שנעזר ממנו הרב למען עשה כיום הזה להראות לעיני העמים כי המסיר המבוכה בענייני האמונה והמאירה כל המחשכים הוא התורה לבד וכו׳:

[4] In Averr. destr. destr. Disputatio quarta: De declaratione, quod non possunt afferre rationem, quod sit efficiens mundo p. 69 c. 1 — p. 73 c. 4. u. disputatio decima: In declarando diminutionem declarationis eorum, quod mundo sit efficiens et quod sermo haeretici sequitur eis. p. 103 c. 2 — p. 105 c. 2.

die Einheit[1] und die Unkörperlichkeit Gottes[2] zu erbringen glaubten, werden von Gazâlî in schärfster Weise ad absurdum geführt. Denn die philosophische Methode, durch logische Beweise diese religiösen Anschauungen zu erschließen, hält er für eitle Täuschung, wie er selbst bei der Besprechung seiner Methode bemerkt, wenn er sagt:[3] „Unsere Absicht ist es, Eure philosophischen Begründungsversuche der höchsten Wahrheiten zu schwächen, und nach Feststellung der Zweifel, die in Eueren Vernunftgründen liegen, behaupten wir, daß viele Menschen die Anschauung haben, daß die wahre religiöse Erkenntnis nicht auf rationellem Wege erfaßt werden könne.“ Mit bitterer Ironie zeigt er, wie sich die Philosophen vergebens bemüht haben, die geistige Substantialität der Seele durch 10 Beweise zu erhärten, von denen kein einziger einer strengen kritischen Prüfung stand halte.[4] Geben wir einen dieser Beweise mit der Erwiderung Gazâlîs kurz wieder: Der Verstand erkennt sich selbst und seine Tätigkeit, so führen die Philosophen aus,[5] wäre er hingegen, wie die Sinne, ein körperliches Organ, so könnte er weder sich selbst noch sein Werkzeug erfassen. Darauf erwidert Gazâlî: Wie könnt Ihr Philosophen auf einzelne empirisch gegebene Tatsachen ein allgemeines Urteil aufbauen? Denn selbst zugegeben, daß alle Sinne sich nicht selbst erfassen

---

[1] Disputatio quinta: De declaratione, quod non possunt afferre rationem, quod Deus gloriosus sit unus et quod impossibile est ponere Duo necessaria in esse et quodlibet eorum non habeat causam. l. c. p. 74 c. 1 — 80 c. 1.

[2] Disputatio Nona: De diminutione eorum circa constitutionem probationis, quod primum non sit corpus l. c. p. 100 c. 3—103 c. 2.

[3] In Averr. destr. destr. p. 88 c. 4.

[4] Disputatio secunda in Physicis der lat. Ausgabe: de dicto eorum, quod animae humanae sunt substantiae, existentes in se et non sunt innatae in corpore p. 135 c. 4—145 c. 1. cfr. I. Boer: Die Widersprüche der Philosophie p. 81—88, Carra de Vaux, Gazali p. 73—79.

[5] In Averr. destr. destr. p. 141. c. 2.

können — auch dies liegt nicht notwendig in ihrem Wesen begründet, denn wenn es auch im Naturverlauf tatsächlich so ist, so ist doch das Gegenteil durch ein Wunder nicht ausgeschlossen — kann nicht die Seele den übrigen Sinnen gegenüber eine Ausnahmestellung einnehmen? Ähnliche Ausnahmen gibt es ja auch sonst im Bereiche der Natur! So bewegt das Krokodil im Gegensatz zu allen übrigen Tieren beim Fressen den Oberkiefer; ebenso verfehlt wie also der Schluß von der Kieferbewegung einzelner Tiere auf die aller, ist die Conclusio von der Beschaffenheit einzelner Sinne auf die aller übrigen.[1] So läßt sich also nach dieser Richtung die Substantialität der Seele nicht in logisch zwingender Weise beweisen.

Auch die Lehre, die mit der Substantialität der Seele in unmittelbarem Zusammenhang steht, die Unsterblichkeit der Seele, läßt sich, wie Gazâlî zeigt,[2] auf philosophischem Wege nicht gewinnen. Durch zwei Beweise glaubten die Philosophen die Unsterblichkeit der Seele beweisen zu können. Der Erstere von ihnen spaltet sich wieder in drei Unterbeweise. Sie führen aus, die Seele kann nicht vergehen, denn:

a. Es ist unmöglich, daß der Tod des Körpers den Tod der Seele in sich schließe, da der Körper nicht das Substrat, sondern nur das Organ der Seele ist; so ist das Instrument zwar das Werkzeug musikalischer Tätigkeit, aber nicht der Virtuose selbst; die Vernichtung des Werkzeugs bedingt also nicht die des ausübenden Künstlers. Die tierische Seele allerdings, die in körperlichen Kräften besteht, stirbt mit dem Körper. Aber der Intellekt, der

[1] In Averr. destr. destr. p. 141. c. 4.

[2] Disputatio tertia in Physicis der lat. Ausgabe: De dicto eorum, quod falsum est dicere quod corrumpantur istae animae, sed cum reperiantur, sunt aeternae perpetuae et non potest considerari corruptio et finitas earum. Gazâlîs Auseinandersetzung fehlt jedoch in der destr. destr. des Averroës cfr. arabischen Text ٨١—٨٤.

des Körpers nicht bedarf, ja für den der Leib nur eine Hemmung seiner geistigen Tätigkeit bedeutet, besteht unabhängig nach dem Tode des Körpers fort.

Nehmen wir sogleich die Erwiderung Gazâlîs voraus, die kurz dahin lautet: Euer ganzer Beweis, Ihr Philosophen, stützt sich auf die Voraussetzung, daß der Körper nicht das Substrat der Seele ist, das ist jedoch eine unbewiesene Behauptung, eine petitio principii.

b. Die Vernichtung der Seele kann nach den Philosophen fernerhin nicht durch ihren Gegensatz herbeigeführt werden, da die Seele eine Substanz ist und als solche keinen Gegensatz hat; nur die Akzidentien haben Gegensätze.

Der Einwand Gazâlîs läßt sich dahin zusammenfassen: „Die wahren Philosophen" wie Ibn-Sînâ, behaupten doch im Gegensatz zu Plato, daß die Seele zugleich mit dem Körper entsteht. Welches Verhältnis besteht denn dann zwischen Leib und Seele? Nach ihrer eigenen Aussage läßt sich über diese Beziehung Sicheres nicht ermitteln. Wenn uns aber das Verhältnis zwischen Seele und Leib verborgen ist, sind die Philosophen nicht berechtigt, die Substantialität der Seele als etwas unwidersprechbar Feststehendes hinzustellen; vielleicht ist diese Beziehung zwischen Körper und Seele eine notwendige!

c. Schließlich, meinen die Philosophen, kann selbst Gott, die letzte noch offen stehende Möglichkeit, die Seelen nicht vernichten, denn Gott schafft nur Positives, kann aber nicht absolut vernichten, deshalb könne auch die Welt nicht aufhören zu existieren.

Darauf erwidert Gazâlî, daß auch dieser Beweis, gleich dem ersten ein erschlichener ist. Warum sollte Gott nicht absolut vernichten, warum nicht der Welt ein Ende machen können?

Der zweite Beweis der Philosophen wurzelt in dem Gedanken: Werden und Vergehen bezieht sich nur auf

einen Wechsel der Formen an der Materie, die beharrlich ist, hingegen kann es kein Werden und Vergehen des Einfachen geben; also kann die Seele, die nicht zusammengesetzt, sondern bloße Form ist, nicht vergehen. — Auch diesem zweiten Beweise spricht Gazâlî jede Bedeutung ab. — So kämpft der arabische Denker durch den Nachweis, daß die Philosophie nicht im Stande sei, religiöse Erkenntnisse demonstrativ festzustellen, gegen die Autorität des Aristotelismus einen Kampf, der auf Crescas seinen Einfluß auszuüben nicht verfehlte.

Wenn somit der Einfluß Gazâlîs auf Crescas in der allgemeinen Grundtendenz, die auf das Ziel hinausläuft, die Fesseln des Aristotelismus zu sprengen, klar zu erkennen ist, so bleibt es ebenso unbestritten, daß dem jüdischen Denker das Verdienst der originellen Erfassung dieses Grundgedankens und einer vollkommen selbständigen Gestaltung der von Gazâlî empfangenen Anregung zugesprochen werden muß. Dieses selbständige Hinausgehen Chisdais über die Anschauung Gazâlîs ist vor allen Dingen durch seine von Gazâlî vollkommen verschiedene Stellungnahme zu dem Werte der Philosophie hervorgerufen; denn der arabische Denker hatte der Philosophie gegenüber eine vollständig ablehnende Stellung eingenommen. In scharfer Polemik zeigt er, daß die demonstrative Methode gar nichts zu beweisen im stande sei. Nicht einmal die Existenz Gottes kann nach ihm, wie wir hervorgehoben haben, philosophisch erwiesen werden. Mit rücksichtsloser Konsequenz führt er alle Beweise der Philosophen ad absurdum; selbst das Causalitätsprinzip kann seiner zersetzenden Kritik nicht Stand halten. Es giebt nach ihm keine notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, sondern einzig und allein die zeitliche Folge zweier Tatsachen, die wir zwar gewohnheitsmäßig nacheinander sehen, die aber nicht notwendig zusammengehören. Denn Gott ist die einzig wirkende

Ursache, alles Geschehen in der Welt ist nur der Ausdruck seines Willens, er kann deshalb die Verknüpfung, die wir gewöhnlich vereint sehen, zerstören und andere Verbindungen schaffen.[1] In diesem occasionalistischen Sinne bekämpft Gazâlî die Kausalität und zerstört damit das Prinzip des Zusammenhanges der Dinge. Deshalb hat man Gazâlî mit vollem Recht als Skeptiker bezeichnet und in dieser negativen Stellungnahme zur Philosophie seine Hauptbedeutung innerhalb der Geschichte der Philosophie gesehen, wie Munk sehr richtig in seinem grundlegenden Werke „Mélanges de philosophie juive et arabe" bemerkt:[2] „Pour nous toute l'importance d'Al-Gazali est dans son scepticisme c'est à ce titre, comme nous l'avons dit, qu'il occupe une place dans l'histoire de la philosophie des arabes, car il porta à la philosophie un coup, dont elle ne put plus se relever en Orient."

Jedoch hat diese Skepsis nicht ihren Zweck in sich selbst, sondern hat nur das Ziel, die Bahn frei zu machen, für eine allen Einflüssen der Philosophie enthobene in sich

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 128 c. 4 und 129 c. 1: Copulatio autem inter id, quod reputatur ad modum causae et id, quod reputatur causatum, non est necessaria apud nos. sed omnia duo, quorum hoc non est illud, nec illud hoc et affirmatio unius non includit affirmationem alterius, nec negatio unius includit negationem alterius, non est ex necessitate esse unius esse alterius, nec ex necessitate privationis unius, ut privetur alterum, sicut est ebrietas, et potus, saturatio et commestio; combustio et tactus ignis, lumen et elevatio solis, mors et divisio colli, potus medicinae et fluxus ventris et assumptio solutivi et sic sequimur ad omnia, quae videntur, ex copulatis in Medicina et iudiciis stellarum et artibus et dictionibus, quorum copulatio non praecessit, et est in posse Dei gloriosi creare ea equaliter non quod sit necessarium ex se, non recipiens quidem deminutionem sed ex posse, et in posse ejus est creare saturationem absque comestione et creare mortem absque sectione colli et facere continuationem vitae cum sectione colli, et sic sequitur in omnibus copulatis et Philosophi quidem negaverunt possibilitatem eius et concinati sunt de falsitate eius.

[2] Munk, Mélanges etc. p. 382.

selbst beruhende Religion, wie wir dieser Verbindung von philosophischer Skepsis mit religiöser Gläubigkeit häufig in der Geschichte der Philosophie begegnen.[1] So geht beispielsweise seine Kritik des Kausalitätsprinzipes[2] nur aus dem Bestreben hervor, den religiösen Wunderglauben allen philosophischen Anfeindungen gegenüber sicher zu stellen.[3] Dem eben gekennzeichneten Standpunkt entspricht auch die Form, in der Gazâlî seine Kritik an der Philosophie der arabischen Aristoteliker vollzieht. Da er von der Anschauung ausgeht, daß die Philosophie nicht im stande sei, irgend welche Erkenntnis zu gewähren, bekämpft er seine Gegner nicht auf Grund eines positiven philosophischen Systems, sondern weist aus dem Systeme der Philosophen heraus die Irrtümer und Widersprüche ihrer Anschauungen auf, erregt Zweifel, ohne selbst eine positive philosophische Anschauung zum Ausdruck zu bringen. Er will nur niederreissen, nicht aufbauen, wie er selbst sagt, wenn er bemerkt:[4] „Unsere Disputatio ist in diesem Buche nicht darauf gerichtet, Positives aufzustellen, sondern hat nur die Tendenz die Beweisgründe der Philosophen zu stürzen und in Zweifel zu ziehen.

---

[1] So bei den französischen Skeptikern, La Mothe de Vayer, P. D. Huët besonders aber Pierre Bayle. (cfr. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie IV. Aufl. p. 45 und 131 ff.).

[2] Ebenso hat die Kritik der Kausalitätslehre bei den Occasionalisten ihren Ursprung in theologischen Erwägungen.

[3] In Averr. destr. destr. p. 128 c. 2: Nos vero non negamus, quod sit aliquid eius, quod dixerunt et quod hoc sit Prophetis: negamus tamen sufficientiam eorum in eis (sc: miraculis) tantum et negationem eorum conversionis baculi in serpentem et vivificationis mortuorum et alia. igitur necesse est, ut disputemus in hac disputatione ad affirmandum miracula et aliud: et est ad conservandum id, ad quod pervenerunt perfecti et est, quod Deus omnia potest, et disputabimus in hoc intento.

[4] In Averr. destr. destr. p. 88 c. 4. cfr. auch p. 37 c. 3: Nos autem non intendimus in hoc libro etc.

Darum nennen wir diese Schrift auch Zusammensturz der Philosophen, aber nicht Begründung der Wahrheit.“ Denn Gazâlîs positive Leistung liegt nicht in der Philosophie, sondern in der Religion,[1] und deshalb dürfen wir von ihm nur nach dieser Richtung hin positive Anschauungen erwarten, wie sie uns gewissermaßen gegen seinen Willen trotzdem in der Tahafut beständig entgegentreten.

Von einem ganz anderen Standpunkt aus, bekämpft Crescas den Aristotelismus der jüdischen Religionsphilosophen. War Gazâlî in seiner Polemik gegen die Philosophie soweit gegangen, daß er ihr jede Berechtigung in religiösen Fragen absprach, so hat Crescas eine ganz andere Auffassung von dem Werte der Philosophie. Denn Chisdai ist nicht Skeptiker, sondern philosophischer Kritiker. Sein Ziel war es nicht, eine völlige Unvereinbarkeit von Philosophie und Religion nachzuweisen, sondern er wollte nur feststellen, daß es Grenzen für die demonstrative Erkenntnis giebt, und daß die Philosophie nicht ausreicht, die religiösen Wahrheiten in dem vollen Umfange, wie die Religion ihrer bedarf, zu erweisen. Aber er spricht der Philosophie nicht jede Competenz in religiösen Fragen ab. Der kosmologische Gottesbeweis wird von ihm als beweiskräftig angeführt. Man kann nach ihm wohl von der Zufälligkeit der endlichen Dinge auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens schließen und somit Gottes Existenz auch deduktiv erfassen.[2] Auch die absolute Einheit und die Unkörperlichkeit Gottes können nach Crescas auf dem Wege philosophischer Erkenntnis gewonnen werden. Denn

---

[1] cfr. Schmölders in „Ersch und Grubers Encyklopädie“ Bd. 66 p. 257 c. 2, Munk, Mélanges p. 366, Steiner, Die Mutaziliten etc. p. 12.

[2] Or Adonai Tractat I, Abschn. 3 Cap. 2 Wiener Ed. p. 22[a] והנה אם שיהיו עלות ועלולים ב״ת או בב״ת אין המלט מהיות עלה אחת לכללם למה שאם היו כלם עלולים היו אפשרי המציאות בבחינת עצמם והם צריכים למכריע יכריע מציאותם על העדרם והיא העלה לכלם המכרעת מציאותם והוא האל ית׳:

der Begriff der Existenznotwendigkeit Gottes bedinge auch seine absolute Einheit auf Grund des unbedingt richtigen Maimonideischen Satzes: „Alles, was aus zwei verschiedenen Dingen zusammengesetzt ist, hat in dieser Zusammensetzung selbst die Ursache seines Daseins und ist folglich nicht an sich von notwendiger Existenz.“[1] Da ferner alles Körperliche zusammengesetzt sei, während Gottes Wesen die absolute Einheit bedeute, müsse Gott auch notwendigerweise immateriell sein.[2] Denn Chisdais Polemik richtet sich in diesen Punkten: Dasein, Einheit, und Unkörperlichkeit Gottes nicht gegen eine philosophische Beweisbarkeit überhaupt, sondern gegen die Versuche, auf Grund der widerspruchsvollen aristotelischen Prämissen diese Fundamentallehren des Judentums zu gewinnen. — Aber der Erkenntnistätigkeit sind nach ihm Grenzen gesetzt, die sie nicht überschreiten darf. So kann die menschliche Erkenntnisfähigkeit nimmermehr, wie die aristotelischen Philosophen glaubten, die Einheit Gottes im numerischen Sinne, die Einzigkeit des göttlichen Wesens, erschließen. Hier sind „die Pforten der Philosophie,“ wie Crescas sagt, „geschlossen“, und nur die Religion ist im stande, dieses Problem zu lösen und in diesem Punkte stimmt Chisdai wieder mit Gazâli überein, was uns später noch im Einzelnen beschäftigen soll.

In dieser verschiedenartigen Auffassung des Wertes der Philosophie liegt der tiefe Unterschied zwischen Gazâlî und Crescas. Wenn deshalb die gemeinsame Grund-

---

[1] Le Guide des Égarés t. II. p. 19. vingt et unième proposition.

[2] Or Adonai Tractat I Abschn. 3. Cap. 5. Wiener Edit. p. 26b. ובאשר התיישב זה אומר כי למה שנתאמת אצלנו השרש הב׳ והוא האחדות בו יתברך מכל פנים וזה אם מצד העיון אם מצד התורה הוא מחוייב לנו שכל מי שיחלוק על השרש הזה שנשלול אותו ממנו יתברך. ולפי שהיא מבואר בגשמים המוחשים ואשר כח בהם היותם מורכבים הוא מבואר שהוא מחוייב לשלול אותו הימנו :

tendenz den Einfluß Gazâlîs auf Crescas erkennen läßt, so überragt doch der jüdische Denker bei weitem den arabischen dadurch, daß er in der Gesamtgestaltung seiner Lehre sich nicht wie Gazâlî verleiten ließ, zu einem extremen Skepticismus überzugehen, sondern mit echt kritischem Bewußtsein den Wert philosophischer Erkenntnis bis zu einem gewissen Grade anerkennt.

II.

Die Attributenlehre.

Aus dieser gemeinsamen Grundtendenz, die wir bei Gazâlî und Crescas antreffen, fließen nun auch Ähnlichkeiten, denen wir bei beiden Denkern in einzelnen Punkten begegnen. Aber auch hier zeigt es sich, daß Crescas dem arabischen Denker vor allen Dingen die allgemeine Anregung verdankt, daß er aber fast immer selbständig diese Gedanken vertieft und verarbeitet hat.

Im Mittelpunkt der ganzen mittelalterlichen Religionsphilosophie steht die Spekulation über die Eigenschaften Gottes. Auch in der Erörterung dieses Punktes lehnte sich die arabische Philosophie an Aristoteles und den Neuplatonismus an. Aristoteles hatte den Gottesbegriff aller „persönlichen Lebendigkeit" entkleidet, denn in der abstrakten Tätigkeit des sich Selbstdenkens, die der Stagirit der Gottheit zuschreibt, war nur eine ganz allgemeine Bestimmung der Gottesidee gegeben, die nicht auf eine bewußte göttliche Persönlichkeit deutet.[1] Dem Einfluß des Neuplatonismus ist es zuzuschreiben, daß die Lehre von der nur negativen Bestimmung Gottes bei allen arabischen Philosophen, von Al-Kindi an, eine so bedeutende Rolle spielt.[2] Diese Anschauung, von den negativen Attributen Gottes haben nun die jüdischen Religions-

---

[1] cfr. Zeller, Aristoteles p. 368, 371.

[2] cfr. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre p. 481.

philosophen von den Arabern übernommen, keiner aber hat sie so sehr durchgeführt wie Maimonides.[1] — Das ist das gleiche Ergebnis, das bei der arabischen und jüdischen Philosophie vorliegt, und gegen das in gleicher Weise dort Gazâlî, hier Crescas mit eindringendem Scharfsinn ankämpfen.

Wenn wir nun die Crescassche Argumentation überschauen, so ist es die Forderung der Philosophen, einen Gott zu denken, ihn aber nur durch negative Attribute zu bestimmen, gegen die Chisdai Front macht und die er zunächst als eine an sich unmögliche Forderung hinstellt, die ja tatsächlich von den Philosophen selbst nicht erfüllt wird. Vielmehr können diese selbst sich Gott nur dadurch vorstellen, daß sie ihm in scharfem Gegensatz zu ihrem Grundprinzip positive Bestimmungen zuschreiben. Diese Argumentation erinnert deutlich an Gazâlîs Beweisführung. So sucht Gazâlî die Grundanschauung der Philosophen von der Unmöglichkeit Gott positiv zu bestimmen, zunächst dadurch zu bekämpfen, daß er ihnen Widersprüche in ihrer eigenen Auffassung nachweist. Mit welchem Rechte, so führt er aus, können die Philosophen Gott die Selbsterkenntnis zuschreiben, da sie doch damit ein positives Attribut in Gott setzen, abgesehen davon, daß dadurch die absolute Einheit Gottes aufgehoben wird, da doch das Denken zur Substanz hinzutritt.[2] Wenn nun aber gar Ibn-Sînâ Gott außer dem Selbstbewußtsein auch noch ein Wissen von der Welt zuschreibt, so liegt bei dieser Bestimmung eine weitere Beilegung eines positiven Attributes vor, das wiederum gegen den Grundsatz der Philosophen verstößt und zugleich in Gott eine Pluralität

---

1 cfr. Kaufmann l. c.

2 In Averr. destr. destr. p. 85 c. 2. Ulterius ipsi non possunt afferre omne id, quod attribuerunt substantiae primae. nam ipsi constituerunt, quod sit sciens et necesse est, ut hoc sit additum abstracto substantiae.

setzt.[1] Wie Gazâlî den arabischen Philosophen, so weist nun auch Crescas seinen Gegner zunächst Inkonsequenzen nach, die Maimonides allerdings nach einer anderen Richtung aufweist, als die arabischen Aristoteliker. Denn Maimonides wollte im Gegensatz zu den arabischen Philosophen[2] auch relative Attribute von Gott fernhalten, da

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 85 c. 3. Omnis qui ex Philosophis concedit, quod primum scit aliud, necesse est, ut constituat pluralitatem procul dubio.

[2] Die 5 Gattungen der Vielheit, die (nach Gazâlîs Darstellung) nach den Philosophen von Gott abgewehrt müssen und die nichts mit der Einteilung der Attribute bei Maimonides (cfr. den Schluß dieses §) gemein haben (cfr.: Kaufmann, Attributenlehre p. 382 Note 35) sind folgende: (in Averr. destr. destr. p. 76 c. 1 Attamen pluralitas intelligitur in substantiis quinque modis etc.).

1. Die quantitative Vielheit, d. h.: wirklich oder begrifflich in Teile teilbar; das erste Prinzip ist aber „unum simpliciter", absolute Einheit.

2. Metaphysische Vielheit, d. h.: Unterscheidung von Materie und Form, denn Gott ist absolute Form.

3. Attributive Vielheit, denn Gott ist absolute Einheit.

4. Begriffliche Vielheit in Gattung und Art (genus und species), denn Gott ist nicht zusammengesetzt.

5. Ontologische Vielheit in Essenz und **Existenz**, denn während bei den Dingen die Existenz zur Essenz hinzukommt (cfr. auch Averroës in Aristoteles opera Comment. Metaphys. p. 32 c. 1 in Anlehn. an Cap. II des IV. Buches der aristotelischen Metaph.: Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei), fällt bei Gott Essenz und Existenz zusammen. —

In diesem Zusammenhange dürfte ein Excurs über den **Existenzbegriff**, wie er uns im Gegensatz zu Maimonides, den arabischen Aristotelikern und auch im Gegensatz zu Gazâlî **bei Crescas** in einer an Kant erinnernden Lösung entgegentritt, berechtigt sein (cfr. Or Adonai Tractat I Abschn. III Cap. I Wiener Ed. p. 21[b] u. 22[a])

Crescas leitet seine Untersuchung mit der Bemerkung ein, daß er zu diesem Begriffe ausführlich Stellung nehmen müsse, da über ihn folgende Meinungsverschiedenheit vorliege:

a. Nach Ibn Sina, Gazâlî und Maimonides ist die Existenz ein Attribut des Wesens, der Existenzbegriff ist akzidentiell.

diese Gott mit der Welt in Beziehung setzten und dadurch eine Einschränkung Gottes bezeichneten; und trotz-

---

b. Nach Ibn Roschd und seinen Anhängern fallen Existenz und Essenz zusammen, der Existenzbegriff ist substantiell.

Beide Anschauungen treffen nach Chisdais Meinung nicht das Richtige. Denn nach Maimonides wie nach Ibn Roschd ist der Begriff „Existenz“ von Gott und den Dingen ausgesagt, nur homonym (בשיתוף) aufzufassen; nach Ibn Roschd deshalb, weil Gottes Wesen völlig verschieden ist von allen Dingen, und folglich auch seine mit dem Wesen zusammenfallende Existenz von den Dingen verschieden sein muß, nach Maimonides, da ja die Existenz bei den Dingen nach ihm ein Akzidens ist, und Gott doch ein Akzidens nicht zukommen könne, vielmehr bei diesem auch nach Maimonides Existenz und Essenz zusammenfallen müssen. Andere Schwierigkeiten ergeben sich für die obigen Auffassungen des Existenzbegriffes, wenn wir ihn auf die Dinge anwenden:

α. Gegen die Auffassung des Ibn Roschdschen Existenzbegriffes ließe sich nach Crescas einwenden: wenn ich sage: die Existenz fällt mit dem Wesen zusammen, existierend also ein Teilbegriff ist, so entgeht man in der Definition nicht der Tautologie, (Wiener Ed. p. 22a ואם יאמר בזה שהיא חלק גדר הנה לא ימלטו מהכפל) denn, wenn wir z. B. den Menschen definierten, unter dessen Begriff wir nunmehr ein lebendes, redendes, existierendes Wesen verstehen, müßten wir die Formel aufstellen: Der Mensch ist ein lebendes, redendes, existierendes Wesen.

β. Gegen den Maimonideischen Existenzbegriff, wie wir ihn kurz bezeichnen, ließen sich nach Crescas folgende zwei Einwände erheben:

1. Wenn die Existenz ein Akzidens ist, so müßte sie an einem Substrate existieren, das bereits vorhanden sein müßte, also hätte die Existenz eine Existenz und so bis ins Unendliche.

2. Die Existenz ist doch das formgebende Prinzip, „da ja nach ihren eignen Worten“, (nach denen nämlich, die diese Auffassung des Existenzbegriffes teilen) „das Substrat ohne dieses Akzidens nicht möglich ist“, also müßte dieses formgebende Prinzip dem Substrat ebenso vorangehen, wie die Form der Materie vorangeht, was jedoch wiederum seinem Begriff als Akzidens widerspräche. —

Nach dieser Kritik der bisherigen Auffassungsweisen des Existenzbegriffes gelangt Crescas zu dem Resultat: Der Existenzbegriff ist weder akzidentiell, noch substantiell, er ist überhaupt „kein reales Prädicat“ wie Kant es formulieren würde, sondern „die Bedingung“ (עצמי למהות); fassen wir diesen Begriff im Sinne der realen Bedingung (Crescas

dem nimmt er nicht Anstand, Gott und Welt in ein kausales Verhältnis zu setzen.[1] Mit welchem Rechte, so führt Crescas aus, kann Maimonides Gott Schöpfer und Hervorbringer der Welt nennen? Außerdem gäbe er damit zu, daß Gott die reine Aktualität, vor seiner Schöpfertätigkeit nur potentiell Schöpfer der Welt war, was doch eine Privation involviere.[2]

Jedoch sind diese Inkonsequenzen, die beide Denker in dem philosophischen Systeme ihrer Gegner nachzuweisen bemüht sind, nicht etwa Unklarheiten, die dem Standpunkte jener Philosophen zufällig anhafteten, nein diese Schwierigkeiten mußten sich notwendiger Weise in einem Systeme zeigen, das einen so einseitigen Intellektualismus vertritt und doch 'zugleich das religiöse Interesse berücksichtigen möchte. Eine solche Einheit konnte nicht geschaffen werden, denn auf der Basis eines so extremen

---

scheidet nicht zwischen logischer und realer Bedingung), so würde also Crescas unter dem Existenzbegriff gleich Kant das Realitätgebende verstehen.

Deshalb kann der Begriff „Existenz“, so schließt Crescas diese interessante Untersuchung, von Gott und den Dingen adäquat ausgesagt werden, nur mit dem Unterschiede, daß die Existenz Gott im ursprünglichen Sinne zukommt.

Die fünf Gattungen von Aussagen, die nach Maimonides auf ein Subject angewandt werden können, und von denen die ersten vier von Gott ausgeschlossen werden müssen, sind folgende: (Or Adonai Tractat I Abschn. III Cap. 3 והנה הרב המורה וכו' Wiener Ed. p. 22[b])

1. Definitionen.
2. Teile von Definitionen.
3. Die Qualitäten.
4. Relationen.
5. Tätigkeiten.

(cfr. auch Kaufmann, Attributenlehre p. 382 ff.).

[1] Or Adonai, Tractat I Abschn. III Cap. 3. Wiener Ed. p. 23[b] ומן התמה איך חייב שאין הצטרפות בינו ובין דבר מברואיו וכו':

[2] Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 23[a] אם תחלה אחר שהתארים שיתואר בי"חסו לזולתו שיביא להעדר נמנע מחקו וכו':

Intellektualismus konnten sich keine Vorstellungen entwickeln, die das religiöse Bewußtsein zu befriedigen im Stande wären. Darauf machen Gazâlî und Crescas mit Recht aufmerksam. So führt der arabische Denker aus: Wenn die Philosophen in aller Strenge die positiven Attribute von Gott fernhalten wollen, so bedeutet schon die bloße Beilegung des Denkens ohne Kenntnis der Welt eine Herabsetzung Gottes unter alle Wesen; denn selbst die Tiere besitzen eine Wahrnehmung der Außenwelt. Ja die Konsequenz dieses Gedankens der Philosophen führe dazu, daß Gott der in „einsamer Selbstbetrachtung" verharrt, zu einem toten Begriff erstarrt, ohne reale Bedeutung und Lebendigkeit.[1] Crescas aber hebt nicht nur den Gedanken hervor, der bei Gazâlî der ausschlaggebende war, daß ein durch Negationen bestimmter Gottesbegriff nichts für die Religion leistet, sondern geht noch weiter und behauptet, daß ein durch Negationen bestimmter Begriff also auch der negative Gottesbegriff überhaupt widerspruchsvoll ist. Denn entweder denken wir an Stelle der Negationen Positives, dann haben wir positive Attri-

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 90 c. 1:

Verifancetes vero ex Philosophis determinaverunt, quod ipsum non scit nisi seipsum et aufertur ab eis hoc dubium. Et dicimus labor videtur esse dedecus in hac opinione. et nisi esset in ultimitate mollitiei et debilitatis, non dimissent posteriores, tenere eam. Nos autem ostendemus modum dedecoris in ea, quoniam in ea est, quod causata eius essent digniora eo. nam Angelus et homo et unaquaeque intelligentiarum scit seipsam et principium suum, et scit aliud: primum vero non scit nisi seipsum: ergo est diminutum in comparatione ad quemlibet hominum, quanto magis Angelorum. immo etiam bestiae cum earum sensatione sui ipsius sciunt alia praeter se et non est dubium, quod scientia est nobilis et privatio eius est diminutio. Quaero, ubi est dictum eorum, quod ipsum est desideratum et desiderans et est ei gloria perfecta et pulchritudo adimpleta? . . . deinde finit speculatio eorum ad hoc, quod Deus Deorum est causa causatorum non habet scientiam omnino de eo, quod currit in mundo, et quae est differentia inter eum et mortuum nisi quod scit seipsum?

bute in negative Formeln gefasst oder, wenn wir die Negationen als absolute Negationen auffassen und gar nichts Positives dabei denken, dann berauben wir uns jedweder Möglichkeit einer Bestimmung Gottes. Crescas drückt diesen Gedanken anschanlicher so aus: Wenn wir, wie Maimonides will, Gott keine positiven Attribute beilegen und alles, was wir unter Wissen und Können verstehen, von Gottes Wesen ausschließen und natürlich auch die entsprechenden Gegensätze, wie Unwissenheit und Schwäche negieren, so ergibt sich dann das absurde Resultat, daß zwei kontradiktorische Aussagen von Gott verneint werden; denn Maimonides lehnt es ab, Gott wissend zu nennen, und nennt ihn andererseits auch nicht unwissend.[1] Diesen Widerspruch, der im philosophischen System selbst liegt, erhärtet Crescas noch durch ein weiteres Bedenken. Aus der Grundanschauung des Maimonides folgte, daß die höchste Gotteserkenntnis in der Position möglichst vieler negativer Attribute besteht. Wäre dies wahr, sagt Crescas, so fällt damit jeder Unterschied der Erkenntnis zwischen den höchsten Propheten und dem philosophischen Anfänger weg, da die prinzipielle Erkenntnis, daß Gott keine positiven Attribute beigelegt werden können, bei beiden dieselbe und gleich logisch erfasst ist. Eine Vertiefung der gewonnenen elementaren Erkenntnis ist also in Bezug auf Gott nicht möglich, und die ausgebreitetere Anwendung dieser Erkenntnis bedeutet keine Erhöhung der geistigen Stufe![2]

---

[1] Or Adonai Tractat I Abschn. III Cap. 3 Wiener Ed. p. 25ª: ומהם שאם היה החיוב שחייבו משלילת התארים העצמיים אמתי להמנעות ההרכבה ולהמנעות שום יחס ודמיון בינו ובין זולתו למה ששם הידיעה והיכלת על דרך נמשל יפלו על זולתו הוא נמנע שנחייב לו שום מובן מהם חיובי כי ההמנעות אינגו שלא נדע לו תאר עצמי לבד אלא שלא יהיה לו תאר עצמי הנה אם כן ישאר בהכרח משולל מכל המובן אצלנו בהשגה ויכלת ולא ייוחס לו בעצמותו ולא בתאר עצמי ולפי שהוא מבואר היותו משולל מכל סכלות ולאות ישאר אם כן משולל מב׳ הסותרים או ההפכים יחד רוצה לומר בשולל מידיעה וסכלות ויכלת ולאות וכל זה בתכלית הבטול והגנות:

[2] Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 23ª. הנה כל מי שישיג היות כל תאר

Beide Denker begnügen sich aber nicht damit, die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die der Attributenlehre ihrer philosophischen Gegner anhaften, sie suchen auch deren Beweise zu widerlegen, um so dann an die Stelle des negativen Ergebnisses der Philosophen ihre positive Attributenlehre zu setzen und sie zu begründen. Hierbei ergibt sich nun, daß die Argumentation bei beiden nicht nur methodisch, sondern auch sachlich übereinstimmt, wenn auch Crescas im Einzelnen manche originelle Gedankengänge aufweist.

Was war denn eigentlich die Voraussetzung der Philosophen für ihre Anschauung in der Attributenlehre und wodurch suchten sie diese zu beweisen? Die Voraussetzung für ihre Auffassung der göttlichen Attribute bestand in der Annahme, daß Gott ein notwendig existierendes Wesen sei, und daher absolut einfach und einheitlich sein müsse,[1] daß aber durch die Setzung positiver Attribute diese Einheit Gottes aufgehoben würde,[2] und zwar deshalb, weil sie unter Attribut ein zur Substanz hinzutretendes Akzidenz verstanden.[3]

Gazâlî und Crescas behaupten nun in scharfem Gegensatze zu ihren philosophischen Gegnern, daß Gott wohl durch Wesens-Attribute bestimmt werden könne, die von

---

אי זה תאר היה נמנע בחק ה' להיותו מחוייב המציאות ואין בו כי אם עצמותו אשר הוא בתכלית ההעלם כבר ישיג כל מה שהשיגו ארון הנביאים וכו':

[1] cfr. Stöckl II p. 127, Kaufmann, Attributenlehre p. 373 ff.

[2] In Averr. destr. destr. p. 76 c. 1 ff. Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 23ᵃ

[3] In Averr. destr. destr. p. 80 c. 2: Et impossibile est constituere attributum additum substantiae eius (sc. dei) sicut possibile est in nobis, ut sit scientia nostra et posse nostrum et voluntas nostra attributum nobis additum substantiae nostrae et existimaverunt, quod hoc facit pluralitatem. Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 23ᵃ: וזה למה שאם נחייב לו שלמות מהשלמיות אשר לזולתו כבר יהיה יחס בינו ובין זולתו ואיך שיהיה הנה אם נחייב לו דבר הנה יהיה בעל הדבר ההוא אשר נחייבהו לו וכבר יתחייב בו ההרכבה אשר היא נמנעת בחק המחייב המציאות וכו':

der durch den menschlichen Verstand unerkennbaren Substanz Gottes verschieden sind.[1] Daß aber mit der Position dieser verschiedenen Wesensattribute die Einheit Gottes nicht aufgehoben werde, gilt natürlich auch ihnen als oberste Forderung. Der Punkt also, wo deshalb bei Gazâlî und Crescas die Widerlegung der gegnerischen Beweisführung ansetzt, ist der Nachweis, daß die Philosophen die Beziehung zwischen Gott und seinen Attributen falsch verstanden hätten.

Was nun das Einzelne anlangt, so legt Gazâlî den Schwerpunkt der Beweisführung in den Gedanken, daß die göttlichen Eigenschaften mit dem Wesen Gottes von Ewigkeit her verbunden sind, und daher nicht später als Akzidentien zur Substanz hinzutreten. Fällt so ein zeitlicher Unterschied zwischen Gott und seinen Eigenschaften weg, so auch ein causaler, denn wie Gott ursachlos, so sind auch seine Attribute ursachlos und bilden so in ihrer Gesamtheit mit der Substanz ein einheitliches Ganze.[2] So gehören die Attribute der Vollkommenheit zur vollkommenen Substanz, denn man kann doch nicht sagen „ein Wesen sei vollkommen, wenn es keine Vollkommenheit braucht, wenn es aber die Eigenschaft der Vollkommenheit hat, sei es mangelhaft“.[3] Ein ähnlicher

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 90 c. 3 Carra de Vaux, Gazali p. 71. Or Adonai l. c. p. 25^b Wiener Ed.: אם כן מה שאין ספק בו היותם תארים עצמיים עם היות עצמותו אחד מחוייב המציאות יתברך שמו: cfr. auch Or Adonai Tractat I Abschn. 3 Cap. 1. Wiener Ed. p. 21^b: אבל נבול הנושא בה והוא האל ית׳ הוא דבר מוסכם עליו מבעלי העיון ומכתובי התורה שהוא נעלם תכלית ההעלם באופן שהשגת מהותו לזולתו נמנע:

[2] In Averr. destr. destr. p. 84 c. 3. Sicut dicitur de eo primum est antiquum ens non habens causam nec inventorem, sic dicitur, id, quod attribuitur ei attributum est antiquum et non est causa substantiae ejus nec attributorum ejus nec existentiae attributorum in substantia eius, sed totum est antiquum sine causa.

[3] In Averr. destr. destr. p. 84 c. 1: nam attributa perfectionum non separantur a substantia perfecta, ita quod dicatur quod indigeat

Gedanke leitet Gazâlî bei der Kritik der gegnerischen Auffassung, daß die Annahme von Wesensattributen in Gott eine Privation bedinge, da er ja erst durch die Attribute zu dem werde, was er ist, weshalb sie auch aus diesem Grunde sich scheuten, Gott positive Attribute beizulegen. Beim Menschen, sagt Gazâlî, sind dessen Attribute Akzidentien, so daß der Mensch ihrer bedarf, bei Gott aber sind die Attribute essentieller Natur und gehören zu seinem Wesen.[1]

Auch Crescas kommt in seiner Attributenlehre wie bereits erwähnt, zu der gleichen Auffassung, wie der arabische Denker und verrät in diesem gleichen Ergebnis eine Beeinflussung durch jenen, im Einzelnen aber ist seine Begründung origineller und tiefer als die Gazâlîs. So finden wir bei ihm den Gedanken, daß durch die Annahme von Wesensattributen keine Pluralität in Gott gesetzt wird, viel deutlicher ausgeführt als bei dem arabischen Denker. Die Mehrheit der göttlichen Attribute, welche die Sprache des Menschen setzt, so führt Crescas aus,[2] bildet keine reale Pluralität in Gott. Von Zusammensetzung könne man überhaupt nur dann sprechen, wenn diese eines Prinzipes bedarf, welche die Vereinigung herbeiführt; und das ist der Fall, wenn jedes der Teile für sich substantiell existiert. Eine solche Zusammensetzung würde allerdings die Einheit Gottes und infolgedessen auch seine Existenznotwendigkeit aufheben. Aber eine derartige Beziehung besteht nicht zwischen Gottes Substanz und ihren Attributen. Denn Gottes notwendige

---

alio et cum non cessavit, nec cessabit esse perfectum in scientia et posse et vita, quomodo ergo indigebit alio aut quomodo possunt proferre de continuatione perfectionis indigentia? et est, sicut sermo dicentis, perfectum est id, quod non indiget perfectione.

[1] In Averr. destr. destr. l. c. c. 2.

[2] cfr. Or Adonai Tractat I Abschn. 3 Cap. 3. Wiener Ed. p. 24^{b}. ואולם כבר נשאר עלינו שנבאר וכו׳:

Existenz wird trotz der Annahme der Attribute der Vollkommenheit, des unendlichen Wissens und Könnens deshalb nicht aufgehoben, weil diese Eigenschaften Gottes mit dessen Substanz in derselben Weise mitgesetzt sind, wie mit dem Lichte die Strahlen mit poniert sind.[1] Denn, wenn wir den Lichtstrahl als positives Attribut einem Lichtkörper zuschreiben und beispielsweise den Lichtkörper als notwendig existierend annehmen, so wird durch die Position dieses Attributes die notwendige Existenz des Lichtkörpers nicht aufgehoben. Denn das Licht ist doch nicht eine von dem Lichtkörper getrennte Substanz, so daß erst ein Zusammensetzer sie zur Einheit vereinen müßte, sondern ist ein Wesensattribut des Lichtkörpers und involviert deshalb keine Vielheit, welche die notwendige Existenz des Lichtkörpers aufheben könnte. Dieselbe Beziehung besteht zwischen der Substanz Gottes und ihren Attributen. — Wenn man diese Auseinandersetzung Chisdais genau prüft, so kommt sie im Grunde genommen auf denselben Unterschied hinaus, den Gazâlî macht: Da die Eigenschaften Gottes nicht später als Akzidentien zur Substanz hinzugetreten, sondern von Ewigkeit her mit dem Wesen Gottes verbunden sind, so involviert dies keine Pluralität in Gott.

Ein vollkommen origineller Gedanke begegnet uns jedoch bei Crescas, wenn er in seiner Polemik gegen die Maimonideische Attributenlehre ausführt, daß durch die Position von Attributen, die rein logischer Natur sind,

[1] Dieses Gleichnis hat Crescas, wie er selbst bemerkt (Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 25^{b}) dem kabbalistischen Buche „Sefer Jezira“ (cfr. Bloch, Geschichte der Entwickelung der Kabbala p. 22ff., Epstein, Beiträge zur jüd. Altertumskunde Wien 1887 p. 40ff.) entnommen, das die Beziehung der Wesensattribute Gottes zu dessen Substanz der Flamme vergleicht, die an der glühenden Kohle haftet.

[2] Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 24^{b} וכ"ש הקדמות שאיננו אלא בחינה שבלית שהוא בלתי הווה וכו':

wie Dasein und Einheit, keine reale Vielheit in Gott zu Stande komme. Auch ist Chisdai bemüht, seine Anschauungen gegenüber der Maimonideischen in das rechte Licht zu setzen, was wir von Gazâlî auf Grund der bereits hervorgehobenen Form seiner Kritik natürlich nicht erwarten können. Crescas geht hier von folgendem Einwande gegenüber Maimonides aus:[1] Die scheinbar negativen Prädikate, die Maimonides Gott beilegt, weisen schließlich doch auf ein Positives hin. Deshalb, fährt er wörtlich fort, „sage ich, wenn die Bedeutung dieses Erkennens (welches das Gegenteil der Unwissenheit ist) und das unter ihm Verstandene nicht ein positives Wesensattribut Gottes ist, so muß es notwendiger Weise seine Wesenheit selbst sein, da es ja unmöglich ein Akzidenz sein kann.“ Ist es aber die Wesensheit Gottes, so ergibt sich eine der Absurditäten, daß wir entweder das Wesen Gottes erschöpfend erkennen, oder in diesem Wesen selbst eine Vielheit setzen müssen. Der Schwerpunkt dieses Einwandes ist also darin zu suchen: Nach Crescas sind die Attribute nicht in der Substanz Gottes enthalten, sondern sind Äußerungsweisen der einen göttlichen Substanz, darum können wir sie erkennen, ohne dadurch das Wesen Gottes zu erkennen, auch dürfen wir eine Mehrheit von Attributen annehmen, ohne dadurch eine Vielheit in das Wesen Gottes hineinzutragen. Anders nach Maimonides: Da dieser keine vom Wesen Gottes verschiedenen Attribute konzediert, so müssen die positiven Eigenschaften, die in den negativen verborgen sind, sein Wesen selbst ausmachen; es wird also seine Substanz selbst in ihnen erkannt oder durch sie ein gespaltenes, zusammengesetztes, während nach Crescas die Vielheit der erkennbaren Attribute einem unerkennbaren Wesen gegenüber steht, dessen Einheit durch die Position von Eigenschaften nicht aufgehoben wird.

---

[1] **Or Adonai l. c. Wiener Ed. p. 25ᵃ.**

Die treffliche und originelle Widerlegung der von Maimonides herangezogenen biblischen und talmudischen Belege, bietet einen interessanten Einblick in die Crescassche Bibel- und Talmudexegese, fällt jedoch außerhalb des Rahmens unserer Behandlung.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung über den Einfluß Gazâlîs auf Crescas bezüglich der Attributenlehre zusammen, so ist es dieses: die Annahme positiver Wesensattribute, wie sie uns bei Gazâlî und Crescas begegnet und eine gewisse Ähnlichkeit der Beweisführung, wie sie trotz der Modifikationen und originellen Gedankengänge des jüdischen Denkers vorliegt, wird es berechtigt erscheinen lassen, daß wir in diesem Punkte diese beiden Denker in Verbindung gesetzt haben.

III.

Der Dualismus.

Der Begriff der Einheit Gottes schließt nicht nur die absolute Einfachheit und Unteilbarkeit ein, sondern involviert zugleich die Einheit in numerischem Sinne, d. h. die Einzigkeit des göttlichen Schöpfers.[1] Während nun die Philosophen, um diesen Satz zu erhärten, die Absurdität des Dualismus demonstrativ zu erweisen suchen, bezweifeln Gazâlî und Crescas, wie wir bereits hervorgehoben haben,[2] daß sich die Unmöglichkeit zweier göttlicher Wesen philosophisch beweisen lasse.[3] Die Ausführungen hierüber sind ganz besonders geeignet den Einfluß des arabischen Denkers auf den jüdischen darzutun, weil es sich hier weniger um ein sachliches Problem, als vielmehr um die prinzipielle Frage handelt, wieweit eine an sich anerkannte religiöse Wahrheit logisch demonstrabel ist. Tritt uns bei der Behandlung dieses Punktes die gemeinsame Tendenz der beiden Denker, die logische Unzulänglichkeit in metaphysischen Fragen nachzuweisen, besonders klar entgegen, so erkennen wir andererseits gerade hierbei die originelle Erfassung

---

[1] cfr. Or Adonai Tractat I Abschn. 3 Cap. 4 Anfang.

[2] cfr. p. 32.

[3] Auch Kant giebt die logische Gültigkeit des Dualismus zu cfr. Heinze: Vorlesungen Kants über Metaphysik in den Abhandlungen der phil.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Bd. XIV (1894) p. 617—618.

Gazâlîscher Gedanken durch Crescas, sowie die verschiedene Bewertung der Philosophie, wie sie uns bei unseren Denkern entgegentritt.

Was nun die nähere Ausführung dieses gleichen prinzipiellen Standpunktes unserer Denker anlangt, so beschränkt sich Gazâlî darauf, die Unmöglichkeit der Beweisbarkeit des Dualismus in der Art darzutun, daß er die einzelnen Beweise seiner philosophischen Gegner zu widerlegen sucht.

Der erste Beweis der Philosophen für die Absurdität des Dualismus[1] geht von der Voraussetzung aus, daß Gott ein notwendig existierendes Wesen ist und stützt sich auf die Hypothese: Wenn es zwei notwendig existierende Wesen gäbe, so müßte ein jedes die Notwendigkeit seiner Existenz entweder aus sich heraus oder durch eine andere außerhalb seiner befindlichen Ursache haben. Letzteres ist unmöglich, da der Begriff der Existenznotwendigkeit die Verursachung durch etwas anderes ausschließt, im ersteren Falle aber, wo beide Wesen aus dem Begriff der Existenznotwendigkeit heraus causa sui sind, kann es nur ein notwendig existierendes Wesen geben, weil es sich hier nicht um einen Gattungsbegriff handelt, unter den mehrere Wesen fallen könnten. Die Philosophen suchen den letzteren Gedanken noch durch folgendes Beispiel zu verdeutlichen: Wäre Sokrates aus sich heraus, deshalb, weil er Sokrates ist, ein Mensch, so könnte nur er Mensch sein und kein anderer neben ihm, wäre er aber Mensch durch die Gattung Menschlichkeit verursacht, so gibt es ebenso viel Menschen, als es Wesen gibt, die unter diesen Gattungsbegriff fallen.

Gazâlî[2] greift zunächst die Art der philosophischen Beweisführung an, die eine Annahme zuerst zuläßt, die

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 74 c. 1.

[2] Ibid. c. 2.

sodann wieder aufgehoben wird, die Annahme nämlich, daß ein notwendig existierendes Wesen durch etwas anderes verursacht sein könne. Notwendig existierend ist ja nach den Philosophen selbst nur das, was keine äußere Ursache seiner Existenz hat. Daß es aber nicht zwei notwendig existierende Wesen geben könne, die beide causa sui wären, haben die Philosophen nicht bewiesen, es bleibt immerhin eine unbewiesene Behauptung.

Der zweite Beweis der Philosophen für die Unmöglichkeit des Dualismus wird wiederum indirekt geführt:[1] Wenn es zwei notwendig existierende Wesen gäbe, so könnten diese nicht vollkommen gleich, aber auch nicht vollkommen verschieden sein. Denn wären sie vollkommen gleich, weder durch Eigenschaften, noch durch Ort und Zeit von einander unterschieden, so wären sie identisch, wären sie vollkommen verschieden, so gehörten sie nicht unter denselben Gattungsbegriff der Existenznotwendigkeit, also müßten diese beiden Wesen teilweise gleich und teilweise verschieden sein, d. h. eine Mehrheit von Eigenschaften besitzen, die in der differentia specifica verschieden sind, während sie unter dasselbe genus fallen; damit zerlege ich aber jedes dieser notwendig existierenden Wesen durch Teilung in genus und differentia in eine Vielheit, die dem Begriff der Existenznotwendigkeit widerspricht. Folglich kann es nur ein notwendig existierendes Wesen geben.

Auch diesem zweiten Beweis spricht Gazâlî die Beweiskraft ab.[2] Denn selbst zugegeben, meint er, daß ich Eure Behauptung von der „Identität des Nichtzuunterscheidenden" gelten lasse, so bleibt doch bei teilweiser Gleichheit und teilweiser Verschiedenheit Eure Annahme, daß durch diese Spaltung in genus und differentia eine Vielheit in Gott poniert werde, völlig unbewiesen.

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 75 c. 2 u. 3.
[2] In Averr. destr. destr. p. 75 c. 3.

Der 3. Beweis der Philosophen für die Unmöglichkeit zweier Götter deckt sich zum Teil mit dem zweiten, betont aber mehr die Absurdität des Dualismus aus dem Begriffe der Definition heraus. Die Philosophen sind nämlich der Ansicht, eine Definition könne nur von Zusammengesetztem gesagt werden. Nun sei aber Gott als notwendig existierendes Wesen sui generis, das als solches unter keinen höheren Gattungsbegriff fallen könnte. Denn selbst der höchste Gattungsbegriff „Sein", der sonst auf alles Existierende Anwendung findet, lasse sich in derselben Weise, wie bei allem anderen, von Gott nicht aussagen, da das Sein bei den Dingen nur akzidentieller, bei Gott aber essentieller Natur sei. Deshalb könne Gott überhaupt nicht definiert,[1] sondern nur beschrieben werden, und deshalb — hier setzt der eigentliche Beweis erst ein — sei die Annahme eines zweiten Wesens neben Gott, das mit ihm unter dieselbe höhere Gattung falle und von ihm in der differentia specifica verschieden sei, unmöglich, weil die Annahme eines solchen die Möglichkeit einer Definition von Gott setze, die eine Zusammensetzung in ihm involviere.[2]

In der Widerlegung dieses Beweises erreicht die Dialektik Gazâlîs ihren Höhepunkt. Zunächst betont er nochmals, daß durch die Definition keine reale Pluralität in Gott gesetzt werde.[3] Sodann aber greift er vor allen Dingen die Prämisse an, welche die Voraussetzung aller Beweise der Philosophen für die Unmöglichkeit zweier Götter gebildet hatte: Daß Gott ein notwendig existierendes Wesen sei.[4] Das sei eine unbewiesene Voraussetzung, denn die Philosophen schließen ja nur den regressus in infinitum durch Setzung einer ersten Ursache ab, mit

[1] In Averr. destr. destr. p. 93 c. 2.
[2] Ibid. p. 94 c. 2.
[3] In Averr. destr. destr. p. 94 c. 3.
[4] Ibidem.

welchem Rechte aber nennen sie diese Ursache existenznotwendig? Warum, so wendet Gazâlî ferner ein,[1] kann der regressus in infinitum nicht bei zwei ursachlosen Wesen anlangen, die generell verschieden, ihre Wirkungen auf verschiedene Gebiete ausüben, derart z. B., daß das eine Wesen die Ursache des Himmlischen und das andere die Ursache des Irdischen, oder das eine die Ursache der Intelligenzen und das andere die Ursache der Körperwelt sei, sodaß sie sich gleichsam in die Welt teilen und ohne gegenseitige Hemmung nebeneinander wirken? Die Unmöglichkeit dieser Annahme könnten die Philosophen nicht beweisen.

Gelangt so Gazâlî durch die Widerlegung der Beweise der Philosopen zu dem Resultat, daß die Philosophie die Absurdität des Dualismus nicht in logisch zwingender Weise nachzuweisen im Stande sei,[2] so schließt sich Cres-

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 94. c. 4. Et quaero, quomodo erit falsum, ut cesset emanatio causatorum ad duas causas, quarum una est causa coeli et alia causa elementorum aut una est causa intelligentiarum et alia causa corporum omnium et erit inter ea differentia in re, ut est differentia rubedinis et calidi in eodem subjecto, quae differunt re, absque eo, quod ponatur in rubedine compositio generis et differentiae modo, quo recipit separationem, sed, si fuerit ei pluralitas esset species pluralitatis, quae non ingreditur in esse substantiae. quaero, quomodo hoc erit falsum in causis? et cum hoc declarabitur eos non posse removere duos Deos agentes.

[2] Auch Maimonides erwähnt diese Anschauung Gazâlîs, ohne ihn mit Namen anzuführen, wenn er sagt: Il y en avait parmi eux, qui, fatigués d'inventer des artifices, disaient, que l'unité de Dieu doit être acceptée comme dogme religieux, mais les Motécallemîn ont fortement blâmé cela et ont montré du mépris pour celui qui l'a dit. Mais cependant, je crois que celui d'entre eux, qui a dit cela, était un homme d'un esprit très droit et à qui il répugnait d'accepter des sophismes: n'ayant donc rien entendu dans leurs paroles qui fut réellement une démonstration et ne se trouvant point l'esprit tranquillisé parcequ'ils prétendaient en être une, il disait que c'était là une chose qu'on devait accepter comme tradition religieuse (Le Guide des Égarés, Munk, t. I Chap. LXXV, cinquième Méthode p. 449).

cas diesem Hinweis auf die Unzulänglichkeit der Philosophie in dieser Frage an, geht aber im einzelnen über Gazâlî hinaus. Zunächst unternimmt es auch Chisdai, die Beweise der Philosophen zu prüfen, um zu erforschen, ob eine Lücke in ihnen vorhanden ist. Hierbei findet er denn, daß Gazâlîs Einwand, man könne zwei ursachlose Wesen annehmen, welche die Welt, wie wir sie kennen, geteilt leiten, falsch sei. Denn aus der Grundtatsache des Causalzusammenhanges folge mit Notwendigkeit, daß nur ein Wesen unsere Welt leiten könne.[1] Aber vielleicht nach einer anderen Richtung hin, so fährt Crescas fort, könnte die Möglichkeit zweier Götter aus seinem eigenen Systeme heraus behauptet werden. Denn da Crescas gegen die herrschende aristotelische Weltvorstellung, die unsere Welt als endlich auffaßte, aufs schärfste polemisiert hatte und es demnach nach seiner Anschauung eine unendliche Anzahl aristotelischer Welten geben kann,[2] so

---

Auch in dem siebenten Beweise für die Schöpfung der Welt, erwähnt Maimonides, worauf bereits Schreiner (Der Kalam etc. p. 53) hingewiesen hat, die Anschauung Gazâlîs und zwar wiederum, ohne den arabischen Denker persönlich zu nennen: „Un autre d'entre les modernes a soutenu, qu'on peut établir la nouveauté du monde au moyen de la permanence des âmes par les philosophes. Si le monde, dit-il, était éternel, les hommes qui sont morts dans le passé illimité seraient d'un nombre infini; il y aurait donc des âmes infinies en nombre et qui existeraient simultanément. Or il a été indubitablement démontré que cela est faux; je veux parler de l'existence simultanée de choses infinies en nombre.

(Le Guide des Égarés. Munk, t. I Cap. XXIV. septième Methode p. 431. 32). cfr. Gazâlîs Tahafut p. 34.

[1] Or Adonai Tractat I Abschn. 3 Cap. 4. Wiener Edit. p. 26ª: ישקר שיהיה מתעסק בחלק ממנו למה שהמציאות כולו נקשר קצתו והוא כאיש אחד וראוי שיהיה מפועל אחד:

[2] cfr. Or Adonai Tractat I Abschn. 2 Cap. 1, wo Crescas gegen das aristotelische Weltbild, welches die Welt als endlich und begrenzt faßte, aufs schärfste polemisiert. Zu einer neuen Weltanschauung, wie sie Giordano Bruno begeistert in seiner Schrift: De l'infinito universo

sei doch, meint Chisdai der Einwand möglich, daß ein Gott unsere Welt leite, während ein zweites göttliches Wesen die zahllosen anderen Welten beherrsche. Aber auch dieser Einwurf, erwidert Crescas sei nicht berechtigt, da Gott eine absolute Allmacht besitze, die auch die unendlichen Anzahl von Welten zu umfassen im Stande sei.[1] Nun bleibt aber, meint Chisdai, eine dritte Möglichkeit des Dualismus bestehen, die philosophisch nicht widerlegt werden könne, die Annahme nämlich, daß ein Gott alles leite, während das zweite Wesen in voller Untätigkeit verharrt. Hier sagt Crescas „sind die Pforten philosophischer Erkenntnis geschlossen" und nur die heilige Schrift erhebt uns über die Unzulänglichkeit der Philosophie zu der Wahrheit, daß es nur einen Gott gibt, indem sie den Satz ausspricht: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, der Ewige ist einzig".[2]

Die Annahme einer solchen Möglichkeit des Dualismus, wie sie von Crescas aufgestellt wird, muß uns zunächst befremden. Denn es erhebt sich gegen sie sofort die Frage, ob ich überhaupt Veranlassung habe, einen Gott anzunehmen, der nichts leistet, und ob die Philosophie etwas zu beweisen nötig habe, was gar nicht

---

et mondi (1584) verkündet, konnte Crescas ohne die copernicanische Lehre natürlich nicht kommen, aber trotzdem erhebt gerade diese Polemik Chisdais gegen die Autorität des Aristoteles den jüdischen Denker über die Vorstellungswelt des Mittelalters und kennzeichnet ihn als Vorläufer einer neuzeitlichen Weltanschauung (cfr. Joël, Don Chasdai Crescas religionsphilosophische Lehren p. 8, 14).

[1] Or Adonai Tractat I Abschn. 3 Cap. 4. Wiener Ed. p. 26ᵃ.
ואולי שיהיה בלתי מתעסק בהנהגת המציאות הזה הנה יש למערער שיאמר שיש שם אלוה מנהיג עולם אחר חוץ מזה כמו שיתבאר אפשרותו במה שיבא רוצה לומר אפשרות עולמים רבים אמנם כשיתבאר שיכלתו ית׳ בב״ת בחוזק הוא מבואר שהאחד יכללם:

[2] Or Adonai l. c. אמנם שיהיה האחד מנהיג והשני בלתי מנהיג לדבר הנה בזה ננעלו דלתי העיון ולהסיר המבוכה הזאת והספק הזה ולבטל כל ערעור מהשרש הגדול הזה האירה התורה עינינו אנחנו קהל המאמינים כשאמרה שמע ישראל יי אלהינו יי אחד:

bewiesen zu werden braucht. Auf diesen Einwurf ist in Crescas' Sinne zu antworten: Allerdings habe ich keine Veranlassung einen Gott anzunehmen, der in stiller Untätigkeit verharrt, aber darum handelt es sich ja gar nicht; es soll nur gezeigt werden, daß rein logisch diese Annahme des Dualismus unanfechtbar ist, und daß es der Philosophie nicht möglich ist, die Absurdität des Dualismus in logisch zwingender Weise nachzuweisen. Ähnlich hat ja auch Schopenhauer über die Unzulänglichkeit philosophischer Beweiskraft den Tatsachen gegenüber geurteilt, wenn er bemerkt:[1] „Ob aber die dem individuo nur als Vorstellungen bekannten Objekte gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens sind: das ist, wie wir bereits im vorigen Buche ausgesprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt: Dasselbe zu leugnen ist der Sinn des theoretischen Egoismus, der eben dadurch alle Erscheinungen außer seinem eigenen Individium für Phantome hält, wie der praktische Egoismus genau dasselbe in praktischer Hinsicht tut, nämlich nur die eigene Person als eine wirkliche solche, alle übrigen aber als bloße Phantome ansieht und behandelt. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen, dennoch ist er zulässig in der Philosophie niemals denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden.“ In demselben Sinne also wie Schopenhauer sagt, daß die Außenwelt nicht beweisbar ist und der Solipsist nicht in logisch zwingender Weise widerlegt werden kann, behauptet Crescas, daß diese anerkannte Wahrheit von der Einzigkeit Gottes demonstrativ nicht bewiesen werden könne, und rein logisch die Annahme zweier Götter zulässig sei.

Eine andere Frage bleibt es jedoch, warum Crescas

---

[1] Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. I § 19 p. 124 in der bei Brockhaus erschienenen III. Aufl.

die Gazâlîschen Einwände ablehnt, und einen so absonderlichen Fall des Dualismus aufstellt. Allein, wenn wir uns noch einmal den Unterschied in der Bewertung der Philosophie vergegenwärtigen, der zwischen Crescas und Gazâlî besteht, so ist die Antwort auf diese Frage leicht gegeben. Gazâlî bestreitet die Möglichkeit jeder philosophischen Erkenntnis. Der Begriff des notwendig existierenden Wesens kann seiner Kritik nicht Stand halten, ein reeller Causalzusammenhang des Geschehens ist nach ihm unbeweisbar, und von diesem skeptischen Standpunkt aus, bekämpft er die Beweise der Philosophen für die Unmöglichkeit zweier Götter. Einer solchen Polemik konnte sich der philosophische Kritiker Crescas nicht anschließen. Sein philosophischer Standpunkt läßt ihn vielmehr ein großes Stück Weges mit der Philosophie zusammengehen. Die Existenznotwendigkeit des göttlichen Wesens, der Causalzusammenhang der Welt sind für ihn philosophisch anerkannte Wahrheiten und erst später biegt er von der Philosophie ab und entdeckt eine Lücke in den philosophischen Beweisen. Mündet so auch die Anschauung Gazâlîs und Chisdais in der Frage des Dualismus in dem gleichen prinzipiellen Standpunkt, daß es der Philosophie nicht möglich sei, die Einzigkeit Gottes in logisch zwingender Weise nachzuweisen, so tritt auf der anderen Seite besonders bei der Behandlung dieses Problemes ihre philosopische Discrepanz deutlich hervor!

Das Problem der Willensfreiheit.

Überschauen wir die Entwicklung, die das Problem der Willensfreiheit erfahren hat, so begegnet uns, abgesehen von der Verschiedenheit der Lösungsversnche, die sich kurz in die antithetischen Begriffe von Determinismus

und Indeterminismus zusammenfassen lassen, auch eine Verschiedenheit der Problemstellung, die in der rein philosophischen Erörterung ganz anders lautet, als in der religionsphilosophischen Behandlung. Denn handelt es sich bei der ersteren um die Frage, wie die menschliche Freiheit aufrecht zu erhalten sei, wenn das Prinzip der geschlossenen Naturcausalität allgemeine Gültigkeit besitzt und deshalb auch auf psychischem Gebiete Geltung hat, so rückt die Religionsphilosophie vor allen Dingen die Frage in den Vordergrund, wie sich die göttliche Allwissenheit und Vorsehung mit der menschlichen Willensfreiheit verträgt. Freilich da, wo das religiöse und philosophische Interesse zusammenstoßen, kommt es vor, daß gemeinsam beide Frage auftauchen, wie z. B. in der Stoa, die das Problem der Willensfreiheit zuerst im vollen Umfange erfaßt hat. Denn neben dem philosophischen Argument für ihren Determinismus, der strengen Causalität allen Geschehens,[1] findet sich auch das religiöse, das auf dem göttlichen Vorherwissen beruht.[2] Auch bei unserem Philosophen, bei Crescas, halten sich in der Begründung seiner Willenslehre das religiöse und das philosophische Interesse das Gleichgewicht. Mit der Lösung aber, die dieses Problem bei ihm findet, steht Chisdai unter allen jüdischen Religionsphilosophen ganz vereinzelt da. Denn während alle anderen, von Saadja bis Maimonides, die

---

[1] Plutarch, De fato 11 S. 574: κατὰ δὲ τὸν ἐναντίον (sc. λόγον nach der stoischen Ansicht) μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας. δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὐτῷ ὄντα (bei Zeller, Phil. der Griechen III. 7. 1. Abt. p. 162 Note 2).

[2] Alex. De fato ed. Orelli p. 92: τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσομένα προειδέναι . . . καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίγνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην οὔτε ἀληθὲς οὔτε εὔλογον. (cfr. Zeller a. a. O. p. 163).

Willensfreiheit auf das Nachdrücklichste betonen,[1] die ja, wie auch Munk mit Recht hervorhebt,[2] zu den Fundamentallehren des Judentums gehört, ist Crescas der einzige, der einen deterministischen Standpunkt vertritt.

Dieser Umstand, daß in der Willenslehre des Crescas zum ersten Male in der jüdischen Religionsphilosophie der Determinismus und zwar in einer ganz eigenartigen Fassung auftritt, legt die Vermutung nahe, daß Chisdai in dieser Entscheidung von fremden Quellen beeinflußt ist. Diese Quelle glaubten Joël und Bloch in Gazâlî gefunden zu haben.[3] Die Belegstelle, die beide Forscher angeben, bestätigt jedoch diese Annahme nicht. Sie führen nämlich als Beweis für die Abhängigkeit Chisdais von Gazâlî die Bemerkung des Abrabanel aus dessen Pentateuchkommentar an,[4] Crescas habe die Anschauung, die sich durch seine Willenslehre hindurchzieht, daß ein Ding für sich selbst betrachtet möglich, in Bezug auf seine Ursache notwendig ist, einer Schrift Gazâlîs, der „Theologie“ entlehnt und mit einigen Modifikationen benutzt. Dieses von Abrabanel angeführte Buch, ist indess ein Teil der „Tendenzen der Philosophen“, die Gazâlî als objektive Darstellung der Lehren der Philosophen seiner späteren Widerlegung derselben voranschickt.[5] Wir haben es also

---

[1] cfr. Stein, Die Willensfreiheit etc., Knoller, Das Problem der Willensfreiheit.

[2] Munk, Mélanges p. 462: Cette doctrine du mal, déposée dans le troisième chapitre de la Genèse, est intimement liée à celle du libre arbitre, qui est une des doctrines fondamentales du mosaïsme; l'homme jouit d'une liberté absolue dans l'usage de ses facultés: la vie et le bien, la mort et le mal, sont dans ses mains.

[3] Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren etc. p. 16 u. p. 80 Note III, Ph. Bloch, Die Willensfreiheit v. Chasdai Crescas p. 11 Note 1. cfr. auch Stein, Die Willensfreiheit etc. p. 44 und Schreiner, der Kalam etc. p. 56.

[4] cfr. Abrabanels Pentateuchkommentar zur Genesis 18. 20.

[5] In der Einleitung der „Tendenzen der Philosophen“ (مقاصد

in der von Abrabanel angeführten Anschauung nicht mit Gazâlî, sondern mit den arabischen Aristotelikern zu tun, und in der Tat finden wir diese Anschauung bei Ibn-Sînâ vertreten, wie aus der Darstellung seiner Philosophie bei Schahristânî deutlich hervorgeht.[1] Nun könnte man zwar meinen, und dieser Ansicht ist Bloch, daß Crescas die Anwendung dieser Lehre vom Möglichen und Notwendigen auf das Willensproblem, wodurch er, wie wir später ausführlicher darlegen werden, die Allwissenheit Gottes mit der Existenz des Möglichen zu vereinbaren glaubt, Gazâlî entlehnt habe, aber auch das ist nicht richtig, da wir auch hierin eine Anschauung des Ibn-Sînâ vor uns haben.[2]

Ist so die Abhängigkeit Chisdais von Gazâlî aus dieser Bemerkung des Abrabanel nicht zu entnehmen, so haben wir bei dem inneren Verhältnis, in dem beide Denker zu einander stehen, zunächst zu untersuchen, ob es vielleicht andere Stellen und Ansichten Gazâlîs sind, die dem jüdischen Denker als Vorbild gedient haben. Um nach dieser Richtung hin zu einer Entscheidung zu kommen, müssen wir zuvor die Willenslehre Chisdais noch einmal näher ins Auge fassen, da die bisherigen Darstellungen teils ungenau sind, teils das Wesen dieses ganz eigenartigen deterministischen Standpunktes nicht ganz erschöpfen.

Crescas schickt seiner Untersuchung, über das Frei-

الفلاسفة) wendet sich Gazâlî an denjenigen, der ihn bat eine Widerlegung der Philosophen zu schreiben, unter anderem mit folgenden Worten: „Il m'a donc paru nécessaire, avant d'aborder la réfutation des philosophes, de composer un traité, où j'exposerais les tendances générales de leurs sciences, savoir, de la logique, de la physique ou de la métaphysique, sans pourtant distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux; car mon but est uniquement de faire connaître les résultats de leurs paroles, sans m'étendre sur des choses superflues et sur des détails étrangers au but. (Munk, Mélanges p. 370).

[1] Schahrastani ed. Cureton p. ٣٨. وانت تعلم ان فى الموجودات احسامًا وكل جسم ممكن الوجود فى حيّز نفسه وانه يجب بغيره:

[2] Tahâfut p. ٥٥ etc. على ذلك [اتفقوا muß heißen] وقد اتفغوا.

heitsproblem eine ausführliche Darlegung der Gründe des Determinismus und Indeterminismus voraus.[1] Die Form, in der dies geschieht, darf uns nicht befremden. Die jüdische Scholastik, wie die gesamte mittelalterliche Religionsphilosophie ging bei der Behandlung des Willensproblems nicht von einer Analyse des psychischen Lebens aus, sondern stellte in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung die Frage, ob das Mögliche im vollen realen Sinne existiert oder nicht;[2] ist das erstere der Fall, so gibt es auch eine Freiheit des Willens, da ja dann der Wille zwischen zwei realen Möglichkeiten wählen kann; besitzt aber das Mögliche keine reale Existenz, so gibt es keine Wahl, und somit auch keine Freiheit des Willens, sondern alles geschieht mit Notwendigkeit. Demgemäß suchen die Indeterministen, um die Willensfreiheit aufrecht zu erhalten, die reale Existenz des Möglichen zu beweisen und führen hierfür nach Crescas fünf philosophische und zwei religiöse Gründe an:[3] Beschränken wir uns darauf, aus diesen Beweisen diejenigen herauszuheben, denen von Crescas selbst eine gewisse Berechtigung zugesprochen wird, während die anderen von ihm als Trugschlüsse zurückgewiesen werden.[4]

Wenn die Natur des Möglichen nicht existierte, so lautet einer dieser Beweise, der allerdings auch eine petitio principii enthält, so entstände ein Widerspruch zu der in der Physik des Aristoteles bewiesenen Tatsache[5] „daß es Dinge gibt,die durch Zufall, von ungefähr und von selbst eintreten", da doch alles dann notwendige Existenz hätte und der Ausdruck des Zufälligen auf Notwendigexistieren-

---

[1] Or Adonai, Tractat II, Abschn. 5 Cap. I u. II. Blochs Ed. p. 1—4.

[2] cfr. Bloch, Die Willensfreiheit v. Chasdai Crescas, Übersetzung und Erläuterung p. 34, 35.

[3] Or Adonai l. c. Blochs Ed. p. 1 u. 2.

[4] Or Adonai l. c. Cap. III Blochs Ed. p. 4 u. 5.

[5] Aristot. Physik II, 5.

des keine Anwendung findet, „denn es ist doch nicht richtig, von dem morgigen Aufgang der Sonne zu sagen, daß sie zufälliger Weise aufgehen wird“. Also muß das Mögliche existieren.

Als ein etwas mehr in die Wagschale fallender Beweis für die reale Existenz des Möglichen erscheint die Begründung, daß bei der Annahme, alles sei realiter notwendig, der menschliche Fleiß und das Streben, „sich Güter und nützliche Dinge anzueignen“ jede Bedeutung verlieren und ihr Vorhandensein gar nicht erklärt werden könne.

Was die beiden religiösen Beweise der Indeterministen anlangt, so stützen sich diese auf den Gedanken, daß die Gebote und Verbote der heiligen Schrift, sowie Lohn und Strafe nur dann einen Sinn haben, wenn dem Menschen die Freiheit seines Handelns gelassen ist, und er nicht unter dem Zwange einer Notwendigkeit steht.

Die Vertreter des Determinismus hinwiederum leugnen die reale Existenz des Möglichen und führen ihrerseits dafür Gründe an.[1] Alle Dinge, so führen sie aus, „welche in den Bereich des Werdens und Vergehens fallen“ sind causal bestimmt, und zwar gehen der Existenz eines jeden die vier aristotelischen Ursachen voraus, welch' letztere wiederum auf andere zurückgehen, und dieser Causalnexus läßt sich rückwärts verfolgen bis zur ersten Ursache, die nicht weiter abhängig ist, bis zu Gott; also ist alles notwendig verursacht.

Der zweite Beweis der Deterministen beruht auf der Begriffsbestimmung des Möglichen. Da es im Begriff des Möglichen liegt, daß es sowohl sein, als auch nicht sein kann, so bedarf es einer Ursache, „welche seinem Sein das Übergewicht über sein Nichtsein verschafft, und wenn diese nicht vorhanden ist, so wird das Nichtsein fort-

[1] Or Adonai l. c. Cap. II Blochs Ed. p. 2—4.

bestehen". Dadurch wird jedoch das Mögliche wieder notwendig, und „sobald wir diese vorhergehende Ursache ebenfalls prüfen“, stehen wir vor derselben Frage und so ins Unendliche; also besitzt das Mögliche keine reale Existenz.

Wichtiger ist indessen die Argumentation, wie sie uns in dem dritten Beweise der Deterministen vorliegt, weil diese von einer Analyse des psychischen Lebens ausgeht. Diese psychologische Untersuchung wird zwar nicht, wie wir bereits hervorgehoben haben, in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt, verliert aber dadurch nichts an ihrem Werte. Der Wille wird hier zunächst mit Berufung auf Aristoteles[1] als ein psychischer Vorgang definiert, der durch die Verbindung des Bestrebungsvermögens mit dem Vorstellungsvermögen entsteht. Diese Verbindung kann jedoch nur als Wirkung einer Ursache erklärt werden, die außerhalb dieser beiden Seelenkräfte liegt, und „sie zu gegenseitiger Annäherung veranlaßt und in Bewegung setzt“. Denn bei der Annahme, daß ein anderer Willensakt die Ursache dieser Vereinigung sei, müßte auch dieser Willensakt wieder verursacht sein, und so bis ins Unendliche, „so daß für den einen Willensakt unendlich viele Willensakte notwendig wären“, abgesehen davon, daß jeder einzelne Willensakt durch den vorhergehenden gleichfalls streng determiniert wäre. „Sobald also diese Verbindung, welche die Ursache des Willensaktes ist, vorhanden ist, so war der Wille ein notwendiger und auch die Verbindung ist eine notwendige, sobald das die Bewegung Veranlassende vorhanden ist.“

Aber die Deterministen bedienen sich nach Crescas

---

[1] cfr. Aristoteles, de anima III, 10: ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική . . . καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως (Zeller, Aristoteles u. die alten Peripatetiker p. 582 Note 2).

noch einer Argumentation, die uns öfters in der Geschichte der Philosophie begegnet[1] und zwar handelt es sich um den hypothetischen Fall der Einwirkung ein und desselben Motivs auf zwei absolut gleiche Menschen. Man stelle sich, so führen sie aus, zwei Menschen vor, die von ganz gleicher innerer Beschaffenheit sind und ein und demselben Objekte gegenüber stehen. Ihr Handeln kann dann unmöglich verschieden sein, weil ja die Beweggründe dieselben sein müssen. Dann handeln diese Menschen aber nicht frei, sondern ihre notwendige innere Beschaffenheit bestimmt ihre Wahl.

Schließlich gehen die Beweise der Deterministen von dem Gedanken aus, daß alles Sein durch die Allwissenheit Gottes determiniert ist, denn „sobald Gott weiß, daß von den Eventualitäten des Möglichen die eine eintreten wird, so muß diese auch mit Notwendigkeit eintreten, da es ja sonst kein Wissen Gottes wäre, sondern eine bloße Vermutung oder ein Irrtum“.

Die Entscheidung, die Crescas in diesem Kampfe der Ansichten für und wider die reale Existenz des Möglichen fällt, erscheint als eine Synthese der dargestellten Extreme. Crescas zieht nämlich die Resultante dieser entgegengesetzten Anschauungen, daß die Dinge entweder nur möglich oder nur notwendig sind, und kommt so zu dem Resultat:[2] Jedes Ding ist zugleich möglich und

[1] So Schopenhauer, der durch ein ähnliches Argument „den angeborenen Charakter“ zu beweisen versucht cfr.: „Die beiden Grundprobleme der Ethik p. 54 der zweiten Ausgabe. (cfr. Bloch, Die Willensfreiheit v. Chasdai Crescas, Übersetzung und Erläuterung p. 34 Note 1). In umgekehrter Argumentation Augustin, de civitate Dei XII, 6 (VII, 354) cfr. Kahl: Die Lehre vom Primat des Willens b. Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886 p. 22 Note 22.

[2] Or Adonai l. c. Cap. III Ed. Bloch p. 6: ולזה הוא מבואר שאין בכל הטענות ההם מצד העיון ומצד התורה מה שיחייב חיוב הדברים בבחינת עצמם ולזה היה האמת הגמור כפי מה שתחייבהו התורה והעיון שטבע האפשר נמצא בדברים בבחינת עצמם לא בבחינת סבותיהם ׳

notwendig, d. h. eine innere Notwendigkeit des Wesens besteht für die Dinge nicht, ihrem Wesen nach sind sie, im Gegensatz zu der Existenznotwendigkeit Gottes, nur möglich, wohl aber besteht für sie eine äußere Notwendigkeit der causalen Verknüpfung. Enthält dieser Teil der Synthese eigentlich nichts Neues, sondern im Grunde genommen nur die korrekte Darstellung dessen, was auch die Deterministen meinen, so tritt Chisdais eigenartiger Standpunkt erst dann deutlich hervor, wenn er den Willen von den anderen Dingen scheidet. Denn bei dem Willen wird das Mögliche und Notwendige in ganz seltsamer Weise abgegrenzt. Crescas sagt:[1] Wohl ist der Wille eine Ursächlichkeit besonderer Art, denn er ist sowohl seinem Wesen nach, als auch in Bezug auf seine Ursache möglich, durch sich selbst ist er also nicht determiniert, so daß ein Motiv derartig entscheidend wäre, das er wählen müßte oder bei gleichen Beweggründen keine Entscheidung treffen könnte; und trotzdem ist die Entscheidung durch das Vorherwissen Gottes streng determiniert. Mit einem Worte, Crescas meint: Das Muß liegt weder im menschlichen Willen noch in den auf ihn wirkenden Motiven, sondern im Wissen Gottes.[2] Während es also nach Joël[3] den Anschein hat, als ob Crescas

---

[1] Or Adonai l. c. Ed. Bloch p. 6: ואולם אם אי אפשר מבלתי שנאמר שטבע הרצון כן חייב שירצה ושלא ירצה בזולת מניע מחוץ והוא הדעת הנכון כפי התורה כבר אפשר שתפול החלוקה בדרך אשר לקחנו בכלל הא׳ מזה המאמר וזה שיהיה הדבר אפשרי בבחינת עצמו וסבותיו ומחוייב בסבת ידיעתו׃

[2] Die Hervorhebung des zeitlosen Charakters des göttlichen Erkennens, wodurch Crescas die Möglichkeit des menschlichen Willens mit der göttlichen Präscienz zu vereinigen sucht (Or Adonai l. c. Bloch Ed. p. 7) erinnert an einen ähnlichen von Kant ausgesprochenen Gedanken, der ebenfalls betont, daß wegen der Zeitlosigkeit des göttlichen Erkennens das Vorherwissen Gottes von den zukünftigen Handlungen für das menschliche Wollen belanglos sei, das eigentliche Problem darum in einen ganz anderen Punkt zu verlegen ist. (cfr. Vorlesungen Kants über Metaphysik herausg. v. Pölitz p. 312 u. 313).

[3] Joël: Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren etc. p. 49.

strenger Determinist in dem Sinne wäre, daß der Wille durch seine Ursachen notwendig bestimmt wäre, kommt er vielmehr zu dem Resultat, daß der Wille auch durch seine Ursachen nicht determiniert ist, sondern erst durch die göttliche Präscienz die Determination erfolgt. Die Belegstelle aber, die Joël für seine Auffassung der Willenslehre Chisdais anführt,[1] enthält insofern keine Gegeninstanz gegenüber unserer Darstellung, als Crescas durch diese Stelle nur die Bündigkeit der Beweise der Indeterministen widerlegt, indem er zeigt, daß die Ansicht der Deterministen von ihnen nicht getroffen wird, diese selbst aber dadurch in dem strengen Sinn ihrer Anschauung nicht zu der seinigen macht.

Von dieser Auffassung der Willenslehre Chisdais aus, ließe sich vielleicht eine andere Anknüpfung des jüdischen Denkers an Gazâlî gewinnen; denn die Lösung des Willensproblems, wie wir sie bei Crescas fanden, könnte als die Zusammenfassung zweier Stellen aus der Tahafut angesehen werden, die uns zwar getrennt und in ganz verschiedenem Zusammenhang in dem Werke Gazâlîs begegnen, die aber betreffs ihrer Stellungnahme zu der Willenslehre in ihrer Verschmelzung die Einheit darstellen, wie sie uns in dem eigenartigen Determinismus Chisdais entgegentritt. Denn Gazâlî ist zunächst in dem Sinne Determinist wie Crescas und zwar bestimmt ihn dazu einerseits, auf Grund seiner mohamedanischen Glaubenstreue der Fatalismus des Koran, wie dies von ihm selbst in der Ihja ausgesprochen ist,[2] andererseits das religionsphilosophische Bestreben, Gottes Allmacht dem Menschen gegenüber im vollen Umfange zu wahren, welch' letzterer Gedanke in der Tahafut der ausschlaggebende ist. Freilich verbindet er diese Anschauung, daß der menschliche Wille mit Notwendigkeit an Gott gebunden ist mit anderen Gedanken, als wir sie bei Cres-

[1] Joël, l. c. Note 2.

[2] cfr. Ihja Teil I p. 9.

cas fanden. Denn dieser deterministische Standpunkt Gazâlîs geht aus einer schwierigen Stelle der Tahafut hervor, die sich am Schlusse der Kritik der Causalität befindet[1] und deren Sinn sich dahin formulieren läßt: Wenn es nur eine wirkende Ursache gibt, wie Gazâlî nachzuweisen bemüht war, und alles andere deshalb nur als Gelegenheitsursache erscheint, so könnte doch, meint Gazâlî, der Einwand der Philosophen berechtigt erscheinen, daß dann jeder Unterschied zwischen der erzwungenen und freiwillig gewollten Handlung oder, wie die Ascharia diesen Unterschied ausdrückt, zwischen der Zitterbewegung (Reflexbewegung) und der spontanen Bewegung verschwindet, da der göttliche Wille die einzige Ursache alles Geschehens ist. Darauf antwortet Gazâlî: In der Tat ist zwischen der Zitterbewegung und der spontanen Bewegung kein Unterschied, vielmehr sind beide notwendig durch die letzte Ursache alles Geschehens, durch Gott bestimmt. Der Unterschied aber, den wir zwischen beiden Bewegungen, der erzwungenen und der gewollten, empfinden, und welcher durch den Begriff „Vermögen" (kudratun) bezeichnet wird, ist ein rein subjektiver. Es sind nur verschiedene Erkenntnisakte, die Gott stetig in uns schafft, wenn wir bald von einer gewollten, bald von einer er-

---

[1] In Averr. destr. destr. p. 134 c. 2: Cum autem dicis, quod non remanet differentia inter motum ex tremore (so ist nach dem arab. Text der Tahâfut p. ٧٣ wo es heißt: فاما قولكم انه لا يبقى فوق بين الرعدة والحركة statt des fehlerhaften inter motum terraemotus der lat. Übersetzung zu lesen) dicimus, quod comprehendimus hoc ex nobis ipsis. quoniam nos videmus ex nobis ipsis differentiam inter ambo ista et proferimus ex hac differentia posse et scimus, quod ex duabus partibus possibilibus, una quidem est in uno tempore et alia in alio tempore, et est inventio motus cum posse ad eum in aliquo tempore et inventio motus absque posse in alio tempore. cum vero inspiciemus alios et viderimus multos motus ordinatos, proveniet nobis scientia de posse ejus. igitur hae sunt scientiae diversae, quas creat Deus gloriosus in cursu consuetudinum, ex quibus scitur esse unius partium possibilis et non declaratur ex eo falsitas alterius partis, ut dictum est.

zwungenen Handlung sprechen oder bei einem anderen Menschen bald überzeugt sind, daß er mit Freiheit, bald daß er ohne Freiheit handelt, objektiv besteht absolut kein Unterschied zwischen diesen beiden Arten des Handelns. So zeigt sich Gazâlî als Determinist wie Crescas, nur betont er mehr die Allmacht Gottes, Crescas mehr die Allwissenheit, beide aber finden in Gott die Beschränkung der menschlichen Freiheit.

Kann nun dieses eine Element der Crescasschen Willenslehre, das Bestimmtsein des menschlichen Willens durch Gott, auf einer zufälligen Übereinstimmung beruhen, insofern dieses Ergebnis das Ziel aller religionsphilosophischen Deterministen ist, so läßt die Verbindung obigen Gedankens mit einer anderen Stelle der Tahafut die Vermutung aufkommen, daß gerade der Synthese beider Stellen die eigentümliche Wendung der Crescasschen Willenslehre entsprungen ist, die ja bei allem strengen Determinismus das Wesen des Willens als frei gelten läßt. Dieser letztere Gedanke nämlich, daß das Wesen des Willens frei ist, läßt sich auf eine Stelle der ersten Disputatio der Tahafut zurückführen. Allerdings ist der Zusammenhang, in dem diese Anschauung bei Gazâlî erscheint, wiederum ein völlig anderer als bei Crescas. Denn der Hinweis auf diesen Gedanken findet sich nicht etwa bei Chisdai innerhalb einer systematischen Behandlung des Willensproblems — eine solche fehlt sowohl in der Tahafut als in der Iḥja — sondern begegnet uns bei der Widerlegung der philosophischen Lehre von der Ewigkeit der Welt. Nur in diesem Zusammenhange kann dieser Gedanke von uns klar erkannt werden, weshalb wir darauf näher eingehen müssen.

Gegen eine zeitliche Weltschöpfung hatten die Philosophen unter anderem folgendes Argument angeführt:[1] Es läßt sich kein Grund für eine Weltschöpfung angeben,

[1] Tahâfut p. I. Im Muséon, Septembre 99, p. 283.

denn alle Zeitpunkte etwaiger Schöpfung stehen in dem gleichen Verhältnis zum göttlichen Willen und zwischen gleichen Zeitpunkten kann der Wille Gottes nicht wählen. Denn wie sollte überhaupt eine Wahl möglich sein, da die Motive und Beziehungen gleich sind?[1] Darauf erwidert Gazâlî:[2] Eine zeitlich bestimmte Schöpfung ist wohl möglich, denn darin kennzeichnet sich ja gerade das Wesen des Willens, daß er zwischen zwei gleichen Möglichkeiten entscheidet. Die Frage aber, wie unter diesen Bedingungen eine Wahl möglich sei, ist ebenso absurd, wie die, warum der Verstand sein Objekt erkennt; denn wie das Wesen des Verstandes im Erkennen sich kundgibt, so auch das Wesen des Willens in der Wahl zwischen gleichen Möglichkeiten.[3] Dem halten die Philosophen wiederum entgegen, daß bei ganz gleichen Bedingungen jedes Motiv wegfällt und ein motivloses Wählen unmöglich sei. Dies suchen sie an einem Beispiel zu erläutern:[4] Wenn vor einem Menschen zwei völlig gleiche Becher Wasser stehen, so ist für jenen eine Wahl ausgeschlossen; er muß dann verdursten.[5] Denn ein Wählen ist nur dann

[1] Tahâfut l. c.

[2] Tahâfut p. ١٠ Z. 2 v. unten. Muséon p. 284.

[3] Tahâfut p. ١١ Z. 3ff. Muséon l. c.

[4] Si devant un homme alteré se trouvent deux coupes d'eau pareilles de toutes façons dans leurs rapports avec son désir, il n'est pas possible, qu'il prenne l'une de deux; il ne peut prendre que ce qui lui parait plus beau ou plus léger ou plus proche de sa main droite, si son habitude est de se servir de sa droite; et il ne se meut que par ces causes ou par d'autres analogues, manifestes ou cachées. En dehors de là, on ne conçoit pas la distinction d'une chose d'avec son semblable, dans l'équivalence de toutes les conditions. —
Muséon p. 285, Tahâfut p. ١١ Z. 12ff.

[5] Erinnert dieses Beispiel nicht an den Buridanischen Esel? (cfr. Gazali, Carra de Vaux, p. 66). Übrigens findet sich bereits bei Aristoteles ein ähnliches Argument (de coelo II, 13, 295^b, 32) καὶ ὁ λόγος καὶ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφοδρα μὲν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον (cfr. Kahl a. a. O. p. 7 Note 16).

möglich, wenn irgend ein Motiv den Willen bestimmt, wenn also beispielsweise der eine Becher an Glanz und Schönheit den anderen überragt. — Zunächst weist Gazâlî den Vergleich des göttlichen Willens mit dem menschlichen scharf zurück.[1] Aber auch die Richtigkeit des von den Philosophen herangezogenen Beispieles bezweifelt er; er leugnet es vielmehr aufs entschiedenste, daß bei völlig gleichen Bedingungen eine Wahl ausgeschlossen sei und sucht dies durch ein Beispiel zu erhärten, das er dem Beispiele der Philosophen gegenüberstellt:[2] Wenn vor einem Menschen zwei völlig gleiche Früchte liegen, so wird dieser bestimmt eine von beiden wählen und nicht etwa, wie die Philosophen glauben, verhungern. Eine Entscheidung findet statt, da der Wille nicht durch äußere Motive eindeutig bestimmt ist.

So ergibt sich denn, daß Gazâlî ebenso wie Crescas trotz der strengen Determination durch Gott, das Wesen des Willens selbst frei sein läßt, und wir sind wohl berechtigt eine Beeinflussung Chisdais durch jene beiden Stellen anzunehmen. Eine Stütze erhält diese Annahme noch dadurch, daß dieser Gedanke bei Gazâlî im Zusammenhange seines Systems leidlich verständlich ist, da bei ihm alles Geschehen in Gott mündet, während es bei Crescas unbegreiflich ist, wie ein durch seine wirkende Ursache unbestimmt gelassener Wille durch die göttliche Präscienz, die doch in den Causalverlauf nicht eingreift, determiniert werden kann. Umsomehr gewinnt daher die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß Crescas hier einen im Zusammenhange des Gazâlî'schen Systems verständlichen

---

[1] Tahâfut p. II Z. 16ff.

[2] Si nous supposons deux fruits pareils placés devant un homme qui les désire, mais qui ne peut les obtenir ensemble, cet homme prendra évidemment l'un des deux, par l'effet d'une faculté dont l'essence est de spécifier une chose avec une autre semblable (Muséon p. 286. Tahâfut p. II Z. 23ff.).

Gedanken benutzt hat, ohne die sich aus seinem abweichenden Standpunkt ergebenden Schwierigkeiten zu beachten.

Verwunderlich erscheint es nun, wie Crescas trotz seines Determinismus die sittliche Verantwortung rechtfertigt, und die Art, in der es dies tut, bekundet eine so auffallende Übereinstimmung mit dem ascharitischen Kalâm, daß es uns befremdet, daß bisher keiner der Forscher zu dieser Übereinstimmung Stellung genommen hat.[1] Ob auch hierin eine Beeinflussung des jüdischen Denkers durch Gazâlî vorliegt? Um dies entscheiden zu können, müssen wir zuvor diese Crescassche Lehre kurz darstellen.

Die Hauptschwierigkeiten, die sich auf der Grundlage der Crescasschen Willenslehre ergeben, werden von Chisdai selbst dahin formuliert:[2] Wenn beide Handlungen die spontane und die erzwungene in gleicher Weise durch Gott determiniert sind, und der Unterschied ein nur subjektiver ist, mit welchem Rechte können dann beide Handlungen in verschiedener Weise zur Rechtschaffenheit gezogen werden? Wie können ferner Anschauungen und Meinungen des Glaubens, die doch mit logischer Notwendigkeit, durch den Zwang der Denkgesetze und ohne jegliche persönliche Willensentscheidung in uns entstehen, belohnt oder bestraft werden? Die Antwort, die Crescas auf diese Einwände gibt, läßt sich dahier zusammenfassen:[3] Das den Unterschied beider Handlungen konstituierende Moment ist die innere Freudigkeit des Willens, von der die mit dem Gefühl der Freiheit ausgeführte

[1] Stein, der, wie ich nachträglich sehe, in der Besprechung der Crescasschen Willenslehre an die Ascharia erinnert. (cfr.: Die Willensfreiheit etc. p. 51 Note 89) setzt die Übereinstimmung jedoch an einen falschen Punkt, indem er das subjektive Freiheitsgefühl, nicht die die Verantwortung rechtfertigende Freudigkeit der Seele als das gemeinsame Moment hervorhebt.

[2] Or Adonai Tractat II Abschn. 5 Cap. 5. Ed. Bloch p. 9.

[3] Or Adonai l. c. Ed. Bloch p. 10.

Handlung begleitet wird. Crescas will sagen: Obwohl auch die spontane Handlung durch Gott streng determiniert wird, ist der Mensch doch bei ihr kein blindes Werkzeug, kein bloßer Durchgangspunkt des göttlichen Willens, sondern hat die Fähigkeit, durch seine innere Gesinnung diese Handlung gleichsam zu der seinigen zu machen, ihr den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken. Deshalb konnte nur die Handlung, an der der Mensch innerlich Anteil nimmt, zur Verantwortung gezogen werden, während die mit dem Gefühle des Zwanges ausgeführte Handlung keine Bewertung zuläßt. Auch für die Glaubensanschauungen gilt Chisdai dasselbe Kriterium, aus dem begreiflich werden soll, weshalb auch sie trotz ihrer inneren Notwendigkeit belohnt oder bestraft werden; denn auch sie würden durch die innere Freudigkeit des Willens Eigentum der wollenden Persönlichkeit, die deshalb auch zur Verantwortung gezogen werden kann.[1]

Erscheint uns die Begründung der Verantwortung durch die innere Zustimmung der Seele, die doch nach der Anschauung Chisdais wieder durch Gott determiniert ist, wenig zutreffend, so ist es doch lehrreich zu sehen, an welche Gedanken sich diese eigenartige Lehre des jüdischen Denkers anlehnt. Denn zweifellos haben wir den Ursprung dieses Begriffes von der inneren Freudigkeit der Seele in dem ascharitischen Kalâm zu suchen, der in ähnlicher Weise die Schwierigheiten zu lösen versucht, die sich aus dem Konflikt eines strengen Determinismus mit den Forderungen sittlicher Verantwortung ergeben. Auch bei Gazâlî finden wir diesen Gedanken in der Iḥja ausgesprochen.[2] Alles, was zum Tatbestand der Handlung gehört, so führt er aus, wird von Gott geschaffen und bewirkt, wie ja schon der Koran sagt: „Gott hat euch

[1] Or Adonai l. c. Ed. Bloch p. 11.

[2] Iḥja T. I p. 9. cfr. Carra de Vaux, Gazali p. 104.

geschaffen und alles, was Ihr tut.“ Aber, wenn auch Gott, so fährt er fort, in dem gesamten Prozess des Geschehens die einzig wirkende Ursache ist, so bleibt doch auch dem Menschen eine gewisse Anteilnahme an der Handlung; denn ihm kommt „das Verdienst“, das „Kasb“ zu, die freudige Aneignung, jenes „geheimnisvolle Etwas“, wodurch die Handlung zu seiner Handlung wird und wodurch sie Belohnung oder Bestrafung verdient.[1] — Diese Lehre vom Kasb hat Crescas übernommen, um auf der Basis seines Determinismus die sittliche Verantwortung zu retten, was ihm ebensowenig gelungen ist, wie dem ascharitischen Kalâm, denn wie bereits ein arabischer Denker bemerkte:[2] „Entweder ist dieses „Kasb“ ganz unabhängig von Gott, dann ist es zwar Freiheit, aber die göttliche Causalität ist durchbrochen, oder auch das „Kasb“ ist eine Schöpfung Gottes, dann ist eben die ganze Theorie wesenlos und inhaltsleer.“ Zeigt sich so in der Tat in dem Versuche Chisdais, trotz seines Determinismus in der scheinbaren Aktivität der inneren Zu-

---

[1] Iḥja l. c. heißt es wörtlich: „Der Umstand, daß Gott allein die Urheberschaft der Bewegungen der Menschen zugeschrieben wird, schließt nicht aus, daß sie durch das Vermögen der Menschen geschehn in der Weise des Iktisab (= der Aneignung). Wie sollten auch die Handlungen reiner Zwang sein, da er (sc.: der Mensch) doch mit Notwendigkeit einen Unterschied erkennt zwischen der Bewegung, der durch „das Vermögen“ geschieht (d. h. der bestimmten, vorsätzlichen Bewegung) und der notwendigen Zitterbewegung. Und wie (umgekehrt) sollten sie vom Menschen geschaffen sein, da er doch mit seinem Wissen die verschiedenen Teile der Bewegungen und ihre Anzahl nicht umfaßt? Da nun die beiden entgegengesetzten Annahmen hinfällig sind, so bleibt nur noch übrig, das richtige Maß festzuhalten im Glauben d. h. daß sie durch die Macht Gottes bestimmt sind, insofern er Urheber derselben ist, und durch die Macht des Menschen in einer anderen Art des Zusammenhanges, die man mit „Aneignung“ bezeichnet.“

[2] Ibn Hizâm cfr. Cod. Lugd. 1 f. 194 r bei Houtsma, de stryd over het dogma in den Islam tot op el Ashari Leiden 1875 p. 65. (Stein, Antike und mittelalterl. Vorläufer des Occasionalismus p. 224 Note 71).

stimmung der Seele, die Verantwortung zu rechtfertigen, eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Gedanken, wie sie uns in der Ascharia und so auch bei Gazâlî begegnen, so sind wir doch nicht genötigt, in diesem Punkte eine Beeinflussung des jüdischen Denkers durch den arabischen anzunehmen, weil dieser Gedanke vom „Kasb" sich so vielfach bei arabischen Denkern findet, daß Crescas diese Lehre sehr gut anderen Quellen entnommen haben kann, zumal die Iḥja, in der dieser Gedanke von Gazâlî ausgesprochen ist, ein streng dogmatisches Werk ist, das deshalb für Crescas wenig Interesse haben konnte, und fernerhin der Zweifel vorliegt, ob Chisdai, der in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts und im Anfang des fünfzehnten im christlichen Spanien lebte, das Arabische so weit beherrschte, um arabische Werke im Urtext lesen zu können, eine hebräische Übersetzung der Iḥja aber nicht vorliegt.

Stellt sich so die Behandlung des Freiheitsproblems bei Crescas als das vergebliche Ringen dar, die Forderungen seines philosophischen Denkens mit denen seiner religiösen Überzeugung zu versöhnen, so bleibt es andererseits unbestritten, daß der jüdische Denker, wenn er selbst auch seinen deterministischen Standpunkt nicht klar herauszuarbeiten vermochte, die Schwierigkeiten dieses Problems, welches das philosophische Denken aller Zeiten beschäftigt hat, in ihrem vollen Umfange erkannt, so wie vor allen Dingen in der systematischen Darstellung der Gründe des strengen Determinismus gezeigt hat, wie er das Problem klar zu durchleuchten bemüht war. Aber auch aus dem bunten Gewebe der Gedanken, die uns hier entgegentraten, konnten wir die Fäden herauslösen, die den jüdischen Denker mit dem arabischen verbinden, und konnten auch hier zeigen, wie Crescas diese Fäden in origineller Weise in sein Gedankensystem hineinzuwirken versuchte.

Schluß.

Fassen wir nun das Gesamtresultat unserer Untersuchung zusammen, so ist es dieses: Ein Einfluß Gazâlîs auf Crescas liegt zweifellos vor, und zwar tritt die innere Verwandtschaft dieser beiden Denker am stärksten in der allgemeinen Tendenz hervor, die Fesseln des Aristotelismus zu sprengen und die Religion wieder auf sich selbst zu stellen. Auch in einzelnen Punkten, wie in der Attributenlehre, in der Frage der Einzigkeit Gottes, sowie in dem Problem der Willensfreiheit konnten wir Gazâlî und Crescas in Verbindung setzen. Dennoch bleibt dem jüdischen Denker das Verdienst, diese Anregungen und Gedanken Gazâlîs in origineller Weise verarbeitet und verwertet, wie auch im einzelnen bedeutende Grundgedanken selbstständig geschaffen zu haben. Auf dieser Originalität des Denkens beruht der tiefe Gegensatz zwischen Crescas und Juda Halewi, die doch beide in Gazâlî ihr Vorbild haben; Juda Halewi lehnt sich in bewußter Nachahmung an den arabischen Denker an und steht vollkommen unter dem Einflusse der Gazâlîschen Anschauung,[1] Crescas weist überall originelle Gedankengänge auf und überragt so an philosophischer Kraft und Bedeutung alle jüdischen Religionsphilosophen. Deshalb konnten seine Gedanken auch nicht spurlos vergehen. Denn schienen sie auch lange Zeit für immer einem tiefer

---

[1] Kaufmann: Juda Halewi und Gazali in der Geschichte der Attributenlehre p. 119ff.

gehenden Einflusse entzogen, so sollte doch ein Teil dieser Gedanken eine herrliche Auferstehung in dem Systeme eines Denkers feiern, der zu den Gewaltigen der Menschheit gehört und im strahlenden Glanze am Himmel der philosophischen Welt leuchtet: In dem Systeme Spinozas![1]

So gehen große Gedanken nie verloren, sondern wirken im Leben der Menschheit fort und fort!

Zum Schluß gestatte ich mir, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Seminardozenten Dr. Horovitz, für das warme Interesse, welches er meiner Arbeit entgegengebracht hat und für die mannigfachen wertvollen Anregungen meinen tiefempfundenen Dank auszusprechen. —

[1] M. Joël; Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtl. Einfluß p. 9, 10, 22 Note 1, 25 Note 1, 28, 33 Note 2, 36 Note 1, 37, 38, 44, 50 Note 2 etc. Spinozas theol.-pol. Tractat auf seine Quellen geprüft p. 30, 37, 38, 44, 45 46, 48 etc. Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats p. 19 ff. p. 30 etc. J. Freudenthal, Spinoza, sein Leben und seine Lehre. I. Bd. (Stuttgart 1904) p. 33 ff.

Literatur.

T. de Boer: Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzāli und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd. Straßburg 1894.

ders.: Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901.

Carl Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur Bd. I u. II Weimar 1897.

O. Bardenhewer: Die pseudo-aristotelische Schrift „über das reine Gute" bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft bearbeitet. Freiburg i. Breisgau 1882.

Ph. Bloch: Die Willensfreiheit von Chasdai Crescas. Nach handschriftlichem Material revidiert, übersetzt und erläutert. München 1879.

ders.: Geschichte der Entwicklung der Kabbala und der jüdischen Religionsphilosophie Berlin 1894.

Carra de Vaux: Avicenne. Paris 1900. ders.: Gazali, Paris 1902 (cfr. dazu die Kritik I. Goldzihers in der Deutschen Literaturzeitung 1903 p. 400 ff.) ders.: „La Destruction des philosophes par Al-Gazali" Übers. der ersten beiden Disputationes der destructio philosophorum Gazalis in „Le Muséon et la Revue des Religions. Études historiques et religiones." Louvain Juin, Septembre et Décembre 1899.

David Cassel: Das Buch Cusari des Jehuda ha-Levi nach dem hebräischen Text des Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben, übersetzt und mit einem Kommentar sowie mit einer allgem. Einleitung versehen. II. Aufl. Leipzig 1869.

Chisdai Crescas: „Or Adonai" (Gotteslicht) zuerst 1556 in Ferrara gedruckt (sehr korrumpierter Text), sodann in Johannesburg und schließlich 1860 in Wien gedruckt. Wir zitieren nach der Wiener Edition (deren Text durch neue Corruptelen gleichfalls getrübt ist), die Willensfreiheit (den 5. Abschn. des II. Tractates) jedoch nach der Blochschen Edition.

G. Dugat: Histoire des philosophes et des théologiens Musulmans. Paris 1878.

Simon Durau: „Kritik des Islam" herausgegeben und übersetzt von M. Steinschneider im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums" VII. Jahrg. Berlin 1880.

Fr. Dieterici: Alfārābi's philosophische Abhandlungen, arab. Ausg. Leiden 1890, deutsche Übers. 1892.

ders.: Der Musterstaat v. Alfārābi aus dem arabischen übersetzt, Leiden 1900. Textausgabe 1895.

M. Doctor: Die Philosophie des Josef [Ibn] Zaddik in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter" herausgegeben von Cl. Bauemker u. Freih. v. Hertling Bd. II. Heft 2.

M. Eisler: Vorlesungen über die jüd. Philosophen des Mittelalters, 3 Abteil. Wien 1870, 76 u. 84.

P. F. Frankl: Ein mutazilitischer Kalâm aus dem X. Jahrh. Wien 1872.

Gazâli: Tahâfut al-falâsifah ed. Boulaq. lat. Übersetzung: destructio philosophorum in Averroës destr. destr. Venetiis 1562.

ders.: Iḥjâ' ʿulûm ed-dîn: „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" 4 Bände. Kairo 1282 h.

ders.: Maqâsid el-falâsifah: „Die Tendenzen der Philosophen; ein Teil daraus in der Leipziger Dissertation von Georg Beer, Leiden 1888.

I. Goldziher in Revue des Études Juives t. XLVII (Paris 1903) p. 41—46. p. 179—186.

R. Gosche über Gazâlîs Leben und Werke in Abh. der Berliner Akad. der Wissenschaften 1858. phil.-histor. Klasse p. 239—311.

I. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879.

ders.: Die Religionsphilosophie des Saadja, Göttingen 1882.

ders.: Die Philosophie des Salomo ibn Gabirol. Hammer-Purgstall: O, Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasalis Wien 1838.

B. Hauréau: De la philosophie scolastique (Paris 1850).

Hitzig über Gazalis „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften" in Z. D. M. G. VII. 1852 p. 172—186.

Haneberg: „Die Theologie des Aristoteles" in den Sitzungsberichten der königl. bayr. Akademie der Wissenschaften, phil-histor. Klasse 1862.

S. Horovitz: Über den Einfluß des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern in Z. D. M. G. Bd. 57. p. 177—196.

ders.: Die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker. A.-Gabirol. Sonder-Abdruck aus dem Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars. Breslau 1900.

ders.: Der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddiḳ, wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars Breslau 1903.

M. Joël: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon Breslau 1876.

ders.: Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtl. Einflusse Breslau 1866.

ders.: Levi ben Gerson als Religionsphilosoph Breslau 1869.

ders.: Ibn Gabirols (Avicebrons) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Nachdruck in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie." Anhang zu Bd. I Breslau 1876.

ders.: Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft Breslau 1870.

ders.: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats 1871.

A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam Leipzig 1868.

D. Kaufmann: Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda. Wien 1874.

ders.: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters v. Saadja bis Maimûni Gotha 1877.

ders.: Studien über Salomo ibn Gabirol Budapest 1899.

L. Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie Breslau 1884.

I. Kramer: Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni Straßburg 1903.

S. Landauer: über die Psychologie Avicennas in Z. D. M. G. Bd. 29. p. 335—418.

M. I. Müller: Philosophie und Theologie von Averroës, herausg. von der königl. bayr. Akademie der Wissenschaften, München 1875.

A. F. Mehren: La philosophie d'Avicenne, Louvain 1882.

ders.: Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam, Louvain 1883.

ders.: Traités Mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne Leyde 1891.

Heinrich Malter: „Die Abhandlung des Abû Hâmid Al-Gazzâlî. Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden." Breslau 1894. Heft II. (Frankfurt a. M.) 1896.

S. Munk: Mélanges de Philosophie Juive et Arabe. Paris 1859.

ders.: Le Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie t. I—III Paris 1856, 61, 66.

Alb. Nagy: „Die philosophischen Abhandlungen des Jaʿqûb ben Isḥâq Al-Kindi" in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters." Bd. II. Heft 5. Münster 1897.

Ritter: Geschichte der Philosophie VII. p. 633—760 und VIII. p. 1—178.

ders.: Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie, Göttingen 1844.

E. Renan: Averroës et l'averroïsme Paris 1852.

Rosin: Die Ethik des Maimonides im Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars, Fränkelscher Stiftung Breslau 1876.

Aug. Schmölders: Documenta philosophiae Arabum, Bonn 1836.

ders.: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (Paris

1842) ders.: in Ersch und Grubers Encyklopädie I. Sektion Bd. 66. Leipzig 1857.

Schahristânîs „Religionsparteien und Philosophenschulen bei den Arabern, arabisch ed. Cureton, London 1842—46, Deutsch übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850—51.

Heinrich Steiner: Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam als Vorläufer der islamitischen Dogmatik und Philosophie nebst kritischen Anmerkungen zu Gazalis Munkiḍ, Leipzig 1865.

W. Spitta: Zur Geschichte Abou'l-Hasan-al-Asʿarîs Leipzig 1876.

A. Schmiedl: Studien über jüdische insbesonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie Wien 1869.

M. Schreiner: Der Kalâm in der jüdischen Literatur, wissenschaftl. Beilage zum XIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin; Berlin 1895.

L. Stein: Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters Dissertation, Halle 1881.

ders.: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, im Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. II.

ders.: Die Erkenntnistheorie der Stoa in Berliner Studien für klass. Philologie und Archäologie Bd. VII, Berlin 1888.

M. Steinschneider: Al-Farabi, Petersburg 1869.

ders.: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher 2 Bde. Berlin 1893.

ders.: Die Arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M. 1902.

A. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. II. Mainz 1865.

Samuel ibn Tibbon, Ausgabe seiner Briefe und Gutachten. Warschau 1877.

F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie T. II. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. VIII. Aufl. Berlin 1898.

M. Worms: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn), erschienen in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters herausgegeben von Baümker und Hertling Bd. III. Heft IV Münster 1900.

E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, zweiter Teil zweite Abteil.: Aristoteles und die alten Peripatetiker. III. Aufl. Leipzig 1879, dritter Teil, erste Abteil. Die nacharistotelische Philosophie I. Hälfte, Leipzig 1880.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

B 753 G34W6

Wolfsohn, Julius
Der einfluss Gazâlî's auf Chisdai Crescas

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 09 24 06 022 1